

الموافقات
أو
عنوان التعريف بأسرار التكليف

للإمام الشاطبي

أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي

توفي سنة (٧٩٠ هـ)

ومعه تعليقات:

الشيخ عبد الله دراز

طبعة مزيدة محققة ومصححة

استدرك فيها السقوطات والأخطاء في الطبعات المتداولة

تحقيق

محمد مرابي

الجزء الثالث

مؤسسة الرسالة ناشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

مؤسسة الرسالة ناشرون
انتشار بألوان الطيف

دمشق - سوريا
هاتف: ٢٣٢١٢٧٥ ١١ (٩٦٣)
فاكس: ٢٣١١٨٣٨ ١١ (٩٦٣)
ص.ب: ٣٠٥٩٧

بيروت - لبنان
تلفاكس: ١٧٠٠٣٠٢ (٩٦١)
١٧٠٠٣٠٤ (٩٦١)
ص.ب: ١١٧٤٦٠

Resalah Publishers
Damascus - Syria
Tel:(963) 11 2321275
Fax:(963) 11 2311838
P.O.Box: 30597
Telefax: (961) 1 700 302
(961) 1 700 304
P.O.Box: 117460
Beirut - Lebanon

الطبعة الأولى
١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

Http://www.resalah.com
E-mail: resalah@resalah.com
facebook.com/resalah2007
twitter.com/resalah1970
instagram.com/resalahpublishers.

ISBN 978-9933-446-04-8



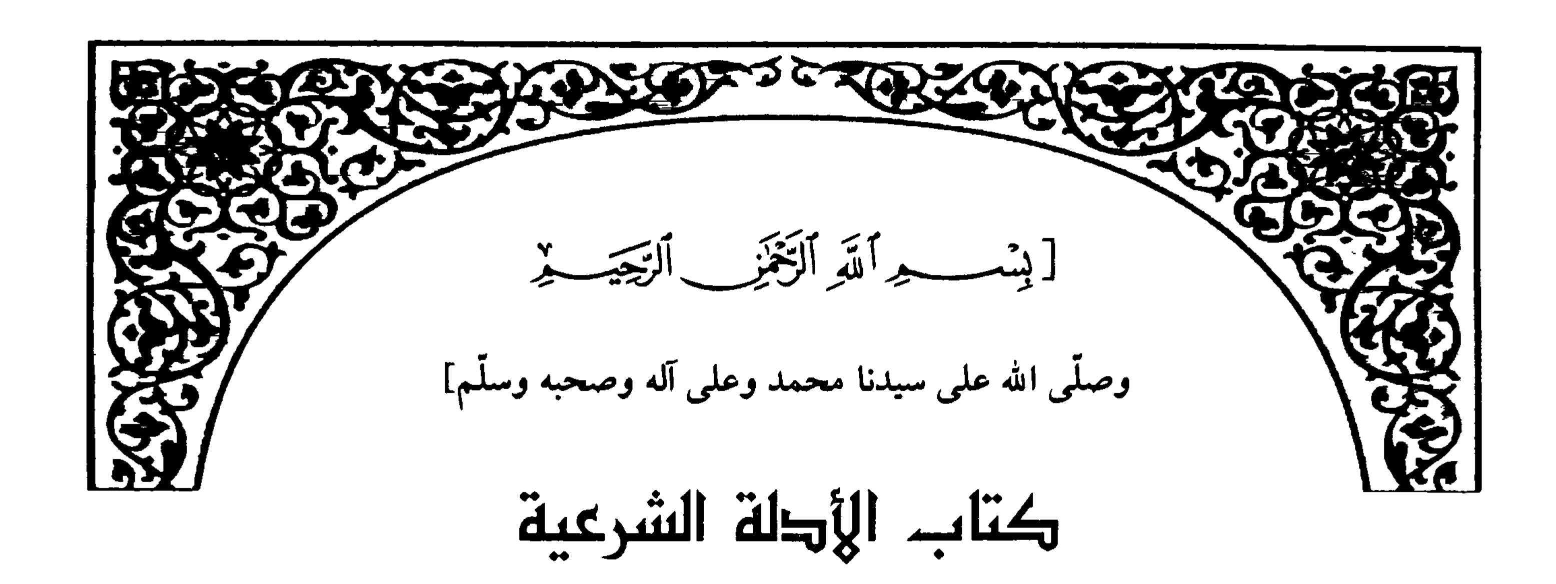
المُوَافَقَاتُ

أَوْ

عُنوانُ التَّعْرِيفِ بِأَسْرَارِ التَّكْلِيفِ




بسم الله الرحمن الرحيم



كتاب الأدلة الشرعية

والنظر فيه فيما يتعلَّق بها على الجملة، وفيما يتعلَّق بكلٍّ واحد منها على التفصيل، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

فالنظر إذاً يتعلَّق بطرفين[1].

الطرف الأول: في الأدلة على الجملة

والكلام فيها:

(أ) في كُلِّيات[2] تتعلق بها.

و(ب) في العوارض اللاحقة لها. والأول يحتوي على مسائل:

المسألة الأولى[3]: (من الخطأ اعتبار جزئيات الشريعة دون كلّياتها أو العكس)

لمَّا انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات

---

(١) ★ في الأصل: إذاً في طرفين.

(٢) وسيذكرها في أربع عشرة مسألة، وقوله: «وفي العوارض»، وسيذكرها في خمسة فصول: الإحكام والتشابه، الإحكام والنسخ، الأمر والنهي، العموم والخصوص، البيان والإجمال.

(٣) هذه المسألة تعتبر أُمّاً لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية، بيَّن بها شدة ارتباط هذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد الشرعية، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظر للأمرين معاً؛ فلا يستغني بالنظر في الجزئيات ـ أي: الأدلة التفصيلية ـ عن النظر في الوقت نفسه للقاعدة الأصولية التي تعتبر كلّية لها ليعرف بها هذا الجزئي من أي مرتبة هو، وما مقصد الشارع في مثله؟ كما أنه لا =

والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة[1] في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحلٍّ دون محلّ، ولا ببابٍ دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة؛ كان النظرُ الشرعي فيها أيضاً عامّاً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كُلّيات تقضي على كلِّ جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئياً

= يستغني بالكلية فيجريها في الجزئيات دون أن ينظر في الدليل الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معها، وقد ساق المصنف تمهيداً لذلك أول المسألة، ثم بيَّن وجه حاجة الجزئيات إلى الكليات بقوله: «وإذا كان كذلك. . . إلخ»، ثم بيَّن عدم استغناء الكلّيات عن الجزئيات بقوله: «وكما أن. . . إلخ»، ومدَّ النفس في هذا الجانب؛ لأنه موضع التوهم لمخالفته المألوف في مثله.

(١) أي: إن المراتب الثلاثة لا تخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها، وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات، لا فرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته، ولا بين الأمور العادية والعبادية؛ فلا فرق في ذلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها، ولا بين قاعدة الغرر وقاعدة الربا مثلاً، والغرض التعميم، وأن الأدلة التفصيلية عامَّة شاملة، إن لم تكن من الكتاب؛ فمن السنة أو الإجماع أو غيرهما من الاستحسان والمصالح المرسلة باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة؛ فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة، وكما أن الأمر هكذا في الأدلة التفصيلية؛ فهو كذلك أيضاً في كلّياتها التي أخذت من استقرائها: هي أيضاً عامَّة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث، لا تخص أدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض، بل إنها كلّيات عامَّة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئياً إضافياً؛ فتضبط مقاصدها ويتزن بها طريق إجرائها والعمل بها، فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع المراتب الثلاث؛ كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقرائها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تندرج تحتها؛ فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره؛ لأن ذلك إنما يعقل في فروع الأحكام لا في أصولها، وإلا؛ لما كانت الشريعة تامَّة.

وهنا يخطر السؤال الذي يريد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه، وهو أنه هل يصح إذاً للمجتهد ألا ينظر في الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام ويكتفي بالكليات، كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلاً، يجري التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعاً؟ وهكذا يكون الشأن هنا؛ فيقال مثلاً: إن هذا الجزئي إن كان ضرورياً قدِّم على الحاجي، وإن كان حاجياً قدِّم على ما بعده، والضروريات نفسها ما كان منها متعلقاً بالدين قدِّم على المتعلق بالنفس، وهذا يقدم على ما بعده منها، وهكذا؛ فيستغنى بالنظر في الكليات عن النظر في الدليل الشرعي الخاص على طبق قواعد النحو مثلاً، وكذلك يستغنى عن النظر في الجزئيات الإضافية اكتفاء بالكليات؟

فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على ما يظن، بل لا بد منهما معاً كما بسطه، ولما كانت هذه المسألة كأصل عام في كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هذا الباب؛ فلله دره ما أسد نظره! ولقد صدق فيما يقول بعد: «إن النظر في هذه الأطراف فيه جملة الفقه»، وسيأتي لهذا المبحث بقية في كتاب الاجتهاد في المسألة الثالثة عشرة.

إضافياً[١] أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكُلِّيات كُلِّي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره، فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣] وقال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨] وفي الحديث: «تَركتُكم على الجادَّة» الحديث[٢]، وقوله: «لا يَهلِكُ على الله إلَّا هَالِكٌ»[٣]، ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات[٤] وهي أصول الشريعة فما تحتها؛ مستمدَّة[٥] من تلك الأصول الكلية ـ شأن[٦] الجزئيات مع كلِّياتها في كلِّ نوع من أنواع الموجودات ـ فمن الواجب اعتبار[٧] تلك الجزئيات بهذه الكلِّيات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محالٌ أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلِّياتها، فمن أخذ بنصٍّ مثلاً في جزئي[٨] معرضاً عن كُلِّيه فقد أخطأ[٩].

وكما أن من أخذ بالجزئي مُعرِضاً عن كلِّيِّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكُلِّي معرضاً عن جزئيِّه.

---

(١) أي: كما قال: «ولا بقاعدة دون قاعدة».

(٢) ★ أخرجه ابن ماجه: ٤٣، وأحمد: ١٧١٤٢، من حديث العِرباض بن سارية ﷺ، قال: قال ﷺ: «قد تَرَكْتُكُم على البيضاءِ ليلُها كنهارِها لا يزيغُ عنها بَعدِي إلَّا هالِك...». وهو صحيح بطرقه وشواهده.
وبلفظ المصنف ذكره ابن الأثير في «جامع الأصول»: (١/ ٢٩٣) من حديث علي بن أبي طالب ﷺ.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٣٣٨ ـ ٣٣٩، في حديث طويل من حديث ابن عباس ﷺ وأوله: «إن الله كتب الحسنات والسيئات... ولا يهلِكُ على الله إلَّا هالك» وهو عند البخاري: ٦٤٩١، دون القطعة المذكورة.

(٤) أي: الحقيقية؛ كنصوص الأدلة التفصيلية، أو الإضافية؛ كالقواعد الكلية التي تندرج تحت كلِّيات المراتب الثلاث الأعم منها؛ فلذا قال: «وهي أصول الشريعة فما تحتها».

(٥) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريراً وتفصيلاً للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث، وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب، التي بحفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد.

(٦) أي: أن تكون متفرعة عنها، داخلاً في قوامها ما اعتبر مقوماً لهذه الأنواع.

(٧) أي: بالتحقيق من اندراجها تحتها، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الضروري بما يدخل تحت المرتبتين الأخريين، وإلا لما صح الحكم على الجزئي.

(٨) حقيقي أو إضافي؛ أي: سواء أكان دليلاً خاصّاً من الكتاب وما معه، أم كان قاعدة مما يندرج تحت كلِّي أعم منه.

(٩) أي: قد يدركه الخطأ، وإلا فقد يصادف الثواب؛ فكثيراً ما يستدل الشخص بحديث على جزئي، ولا يلتفت لكلِّيه ويصادف الصواب، أو يقال: أخطأ في طريق الاجتهاد، وإن لم يخطئ النتيجة.

وبيان ذلك أن تلقِّي العلم بالكُلِّي إنما[١] هو مِن عَرْض الجزئيات واستقرائها، فالكُلِّي ـ من حيث هو كُلِّي ـ غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمَّن في الجزئيات، حسبما تقرَّر في المعقولات، فإذاً الوقوف مع الكُلِّي مع الإعراض عن الجزئي وقوفٌ[٢] مع شيء لم يتقرر العلم به بعد، دون العلم بالجزئي، والجزئيُّ[٣] هو مظهر العلم به.

وأيضاً: فإن الجزئي لم يوضع جزئياً إلَّا لكون[٤] الكُلِّي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكُلِّي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض[٥]، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدِّي إلى الشك في الكُلِّي، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته[٦] للكُلِّي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكُلِّي الجزئي ـ مع أنا إنما[٧] نأخذه من الجزئي ـ دلَّ على أن ذلك الكُلِّي لم يتحقق العلم به؛ لإمكان أن يتضمَّن ذلك الجزئي جزءاً من الكُلِّي[٨] لم يأخذه المعتبر جزءاً منه؛ وإذا أمكن هذا لم يكن بُدٌّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكُلِّي، ودلَّ ذلك على أنَّ الكُلِّيَ لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي؛ وهذا كلُّه يؤكِّد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكُلِّي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك[٩]، والجزئي كذلك أيضاً، فلا بُدَّ من اعتبارهما معاً في كلِّ مسألة.

---

(١) هذا بالنسبة لنفس المستقرئ المثبت للكلِّي، أما بالنسبة لغيره الذي أخذ العلم بالكلِّي بعد ما تم استقراؤه من غيره؛ فلا يقال فيه ذلك، إلا بواسطة من أخذ عنه الكلِّي، أما بالنسبة إليه هو؛ فلا توقف.

(٢) راجع إلى الوجه الأول من البيان.

(٣) راجع إلى الوجه الثاني منه، وكلاهما لا يخلو من نظر.

(٤) ظاهر بالنسبة للجزئي الإضافي.

(٥) أي: الإعراض عن الجزئي مع اعتبار الكلِّي تناقض؛ لأن الإعراض عن الجزئي إعراض عن الكلِّي بمقتضى تقريره؛ فيكون اعتباراً للكلِّي وإعراضاً عنه معاً، وهو تناقض.

(٦) بحيث لا يرد إليه بالطريق المؤدي إلى تعرف أنه جزئيه ويندرج فيه.

(٧) بما قدمناه لا يذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض، حيث يقول تارة: «الجزئي مستمد من الكلِّي شأن الجزئيات مع أنواعها»، وتارة يقول: «الكلِّي مأخوذ من الجزئي»، وكلٌّ صحيح بالمعنى المتقدم في كل منها.

(٨) أي: من كلِّيه الحقيقي، وقوله: «لم يأخذه المعتبر جزءاً منه»؛ أي: مما ادعى أنه كلِّيه، يعني: فلا يكون هو كلِّيه.

(٩) أي: لأن اعتبار الكلِّي وملاحظته عند النظر في الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع، ولا يكون ذلك دون النظر للجزئي أيضاً.

فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلِّية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بُدَّ من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلَّا مع الحفظ على تلك القواعد الكُلية، هذا معلوم ضرورة[١] بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع[٢]، وإذا ثبت هذا؛ لم يمكن أن يعتبر الكُلِّي ويلغى الجزئي.

فإن قيل: الكُلِّي لا يثبت كُلِّياً إلَّا مِن استقراء الجزئيات كلِّها أو أكثرِها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يُفرض جزئي إلَّا وهو داخل تحت الكُلِّي؛ لأن الاستقراء قطعي إذا تم[٣]، فالنظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء[٤]، وفرض مخالفته غير صحيح، كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالاستقراء معنى الحيوانية، لم يصح أن يوجد إنسان إلَّا وهو حيوان، فالحكم عليه بالكُلِّي حكم قطعي لا يتخلَّف، وُجد أو لم يوجد، فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكُلِّي، من حيث إنه لا يوجد إلَّا كذلك، فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئي له، كالتماثيل وأشباهها، فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدِّين أو النفس أو النَّسل أو المال أو العقل في الضروريات معتبرٌ شرعاً[٥]، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه، فنحكم به على كلِّ جزئي فرض عدم الاطلاع عليه؛ فإنه لا يكون إلَّا على ذلك الوزان، لا يخالفه على حال؛ إذ لا يوجد بخلاف ما وضع ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا[٦] كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فما فائدة اعتبار الجزئي بعد حصول العلم بالكُلِّي؟

---

(١) ★ في المطبوع: إذ كلية هذا معلومة ضرورة.

(٢) أي: مما تضمنته القواعد، وإذاً؛ فالقواعد معتبرة لم يهدمها هذا النص في هذا الجزئي، ولكن هذا لا يقضي باعتبار الكلِّي وحده مطرداً ويلغي الجزئي؛ فلا بد من اعتبار الكلِّي في غير موضع المعارضة حتى لا يهدر الكلِّي ولا الجزئي، وسيأتي له بيان وتمثيل.

(٣) قال بعضهم: «وتمامه بالنظر في الأدلة الجزئية، وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، وتقدم أن الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار القطعي العام، وأن تخلف بعض الجزئيات من مقتضى الكلِّي لا يخرجه عن كونه كلياً؛ لأنه إذا خرج عن ضروري مثلاً، فإنما يخرج لحاجي أو كمالي لعارض لا لذاته، ولا يتجاوز الأصول الثلاثة»، اهـ.

(٤) ★ في الأصل: عماء.

(٥) ★ في الأصل: معتبراً كذا شرعاً.

(٦) بحيث تكون الأشياء يجمعها كلِّي واحد، وتكون من واد واحد، ومع ذلك تتعارض أحكامها وتتنافى، وذلك غير واقع في الشريعة قطعاً.

فالجواب: أن هذا صحيح على الجملة، وأما في التَّفصيل فغير صحيح؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة، فإنَّ للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حالٍ دون حال، أو زمانٍ دون زمان، أو عادةٍ دون عادة، فيكون اعتبارها على الإطلاق خرماً للقاعدة[١] نفسها؛ كما قالوا في القتل بالمثَقَّل: إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسَدّ بابُ القتل بالقصاص، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدَّد، وكذلك الحكم في اشتراك[٢] الجماعة في قتل الواحد، ومثله[٣] القيام في الصلاة مثلاً مع المرض، وسائر الرُّخَص الهادمة لعزائم الأوامر والنواهي، إعمالاً لقاعدة الحاجيات في الضروريات، ومثل ذلك المستثنيات[٤] من القواعد المانعة؛ كالعَرَايا، والقِراض، والمُسَاقاة، والسَّلَم، والقَرْضِ، وأشباه ذلك، فلو اعتبرنا الضروريات بكلياتها[٥]

---

(١) في الأصل: وهو إما للقاعدة.

(٢) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة في رجل واحد قتلوه غيلة؛ لأنه ﷺ أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص، وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص، وهذه قد يقف العقل دونها؛ فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظاً للنفس؛ فهذا اجتهاد عمر حيث قال: «لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً»؛ لأنه فهم جهة الحفظ التي قد يقف فيها غيره، على أنه ﷺ كان متردداً فيه حتى قال له علي: «أرأيت لو اشترك جماعة في سرقة، أكنت تقطعهم؟ قال: نعم. قال: فكذا هنا»؛ فحكم بالقتل. أما القتل بالمثَقَّل فقد ورد فيه قصة اليهودي الذي قتل الجارية على أوضاح لها بحجر، فرضخ رسول الله رأسه بحجرين قتل بهما؛ فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص، ثم لا يتوهم فيه عدم القصاص لمانع يرجع لحفظ النفس، وكذلك قال ابن الحاجب: «إنه ثبت بالقياس على المحدد»، وكأنه لم يكتف بالنص الذي أشرنا إليه في الحديث لمانع في الحديث، ولا يعترض بأنه من باب القياس في الأسباب، وهو ممنوع؛ لأن السبب واحد، وهو القتل العمد العدوان؛ فلا قياس في السبب.

(٣) فالمحافظة على الضروري وهو الدين هنا في الصلاة مثلاً إذا جرى الأمر فيها لنهايتها، ولو أدى إلى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضروري ما كان يرخص في القعود مثلاً للمريض، ومثله يقال في فطر رمضان للمريض القادر بمشقة، فلو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات ويلتفت إليها في الاستنباط، واكتفى بأصل الحفظ للضروري لما كان هذا الترخُّص، ولو لم يكن لأدى إلى الضيق والحرج المرفوع قطعاً؛ فقد نظر إلى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات. قلت: وفي الأصل: القائم . . . مع المريض.

(٤) هذا بناء على أن البيع والإجارة من الضروري، ولم يجر المحافظة على الضروري فيهما للنهاية، بل أعملت قاعدة رفع الحرج التي هي الخاصية للحاجيات؛ فاستثنيت من القواعد التي تقتضي منعها كالغرر في القراض والمساقاة، وهكذا.

(٥) أي: بحيث نلتزم الوفاء بها في كل جزئياتها لأخل ذلك بالحاجيات في كثير من جزئياتها؛ فيقع الحرج المنبوذ في الشريعة، وقد يخل ذلك بالضروري نفسه. قلت: وفي (د): الضروريات كلها.

لأخلَّ ذلك بالحاجيات أو بالضروريات[١] أيضاً؛ فأما إذا اعتبرنا في كلِّ رتبة جزئياتها، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكُلِّيات، فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً، ويخصِّص بعضها بعضاً، فإذا كان كذلك فلا بُدَّ من اعتبار الكلِّ في مواردها وبحسب أحوالها.

وأيضاً؛ فقد يعتبر الشارع من ذلك[٢] مالا تدركه العقول إلَّا بالنص عليه، وهو أكثر ما دلَّت عليه الشريعة في الجزئيات؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء[٣] بمقتضى أنظار عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمناصفة بينهم، بل كان مع ذلك الهرْجُ واقعاً، والمصلحةُ تفوِّت مصلحة أخرى، وتَهدم قاعدة أخرى أو قواعد، فجاء الشارعُ باعتبار المصلحة والنَّصَفة المطلقة في كلِّ حين، وفي كل حال، وبيَّن من المصالح ما يطَّرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة؛ كما في استثناء العَرايا ونحوه؛ فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق؛ لدخلت مفاسد، ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع، ولأنه من جملة المحافظة على الكُلِّيات؛ لأنها يخدم بعضها بعضاً، وقلَّما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها، وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم، حسبما هو مبيَّن في كتاب الترجيح، والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمَّن[٤] هذا على الكمال.

فالحاصل: أنه لا بُدَّ من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كُلِّياتها، وبالعكس، وهو منتهى[٥] نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طَلَقُهم في مرامي الاجتهاد.

وما قرر في السؤال على الجملة صحيح؛ إذ الكُلِّي لا يَنخرِم بجزئي ما، والجزئي محكوم

---

(١) أي قد يؤدي الأخذ بالمحافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسه أو بضروري آخر، مثال الأول إذا لم نبح التيمم للمريض خشية المرض أو زيادته؛ فقد يؤدي الوضوء إلى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأساً، أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمم، ومثال الثاني ظاهر.

(٢) أي: من المحافظة على المراتب في جزئياتها ومواردها ما يشتبه أمره على العقل، ولا يعرف جهة الحفظ فيه إلا بالنص.

(٣) الضروريات ومكملاتها.

(٤) فإذن لابد من الرجوع لجزئيات الأدلة، وهي النصوص والأقيسة، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء في رواية تفاصيل كلام العرب مثلاً.

(٥) إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كلِّيه المندرج تحت المراتب الثلاث، فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع في مثله على العموم؛ فينضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص.

عليه بالكُلِّي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة، فإنَّ[١] الإنسان مثلاً يشتمل على الحيوانية بالذات وهي التحرُّك بالإرادة، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره، فالكُلِّي صحيح في نفسه، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكُلِّي فيه أمر خارج، ولكن الطبيب إنما ينظر في الكُلِّي بحسب جريانه في الجزئي أو عدم جريانه، وينظر[٢] في الجزئي من حيث يردّه إلى الكُلِّي بالطريق المؤدِّي لذلك.

فكما[٣] لا يستقل الطبيب بالنظر في الكُلِّي دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيبٌ، وكذلك بالعكس، فالشارع هو الطبيب الأعظم، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس، وتبيَّن للأطباء فيه أنه شفاء من علل كثيرة، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار، فقيَّد العلماءُ ذلك كما اقتضته التجربة، بناءً على قاعدة كُلِّية ضرورية من قواعد الدِّين، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبرٌ بخلاف مُخبَره، مع أن النص لا يقتضي الحصر في أنه شفاء فقط، فأعملوا القاعدة الشرعية الكُلِّية وحكموا[٤] بها على الجزئي، واعتبروا الجزئي[٥] أيضاً في غير الموضع المعارض[٦]؛ لأن العسل ضارٌّ لمن غلبت عليه الصفراء، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء، أو فيه له شفاء.

ولا يقال: إن هذا تناقض؛ لأنه يؤدِّي إلى اعتبار الجزئي وعدم اعتباره معاً.

لأنا نقول: إن ذلك من جهتين[٧]، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كلّ[٨] جزئي وفي كلِّ حال، بل

---

(١) ★ في الأصل: كما أن.

(٢) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا، ولكن هل الشخص الذي يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض، هذا نظره الأول، فإذا وجدها كذلك وعرف أن الكلِّي متحقق فيه؛ لا بد له من النظر للجزئي أيضاً نظرة ثانية: أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء؛ فيخفف، أو يمزج بغيره، وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئي الخاص إلى ما يناسبه من كلِّي الأدوية؛ فلا يجري عليه الدواء المعروف لكلِّي المرض بمجرد أنه دواء لكلِّي مرضه، بل لا بد من النظر في حالة الشخص أولاً؛ فكذا الأمر هنا، وقد أحسن كل الإحسان في التمثيل.

(٣) ★ في الأصل: فكلما.

(٤) فقالوا: إنه شفاء قطعاً.

(٥) فبهذا الجزئي من التجربة في بعض الأشخاص وإحداثه الضرر، قالوا: إن الكلِّي لا يجري اطراده على استقامة؛ فيستثنى موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلاً؛ فقد أعملوا كلًّا منهما.

(٦) ★ في الأصل: العارض.

(٧) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلِّي؛ لأنه لا يتأتى وهو جزئي أن يخالف حكم الكلِّي، ولكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه، كما قيل في المرض المقترن به علة أخرى؛ فإنها تجعله ينظر فيه بنظر آخر، كالصفراء في المثال.

(٨) أي: بل بعض الجزئيات في بعض الأحوال قد يأخذ حكماً غير حكم الكلِّي.

المراد بذلك أن يعتبر[١] الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكُلِّي فيه، كالعرايا وسائر المستثنيات، ويعتبر الكلي في تخصيصه للعام الجزئي، أو تقييده لمطْلَقِه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلالاً بالجزئي على الإطلاق؛ فهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر، وقد مرَّ منه أمثلة في أثناء المسائل، فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف؛ فإنَّ فيها جملة الفقه، ومِن عدم الالتفات إليها أخطأ مَن أخطأ، وحقيقته[٢] نظرٌ مطلَق في مقاصد الشارع، وأنَّ تَتبُّع نصوصه مُطلَقة ومُقيَّدة أمرٌ واجب، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صوَر صحيحة الاعتبار، وبالله التوفيق.

المسألة الثانية: (الظني إذا خالف قطعيّاً وجب ردُّه)

كلُّ دليل شرعي إما أن يكون قطعياً[٣] أو ظنياً، فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدَث، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذلك، **وإن كان ظنيّاً؛ فإما أن يرجع إلى أصل**

---

(١) معنى اعتبار الجزئي الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلِّي الذي هو القاعدة الأصولية التي أخذت من الاستقراء للأدلة، ومعنى اعتبار الكلِّي تخصيصه للدليل الشرعي التفصيلي العام أو تقييده لمطلقه، كما في المثال السابق، حيث أعملت القاعدة الكلِّية وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مخبره؛ فقيدوا بها المطلق الوارد في نفع العسل من مرض الإسهال، بحيث لا يكون إخلالاً بالدليل المطلق أو العامّ الوارد في هذا الجزئي، وهو جزئي نفع العسل في الإسهال، ولا يشتبه عليك الأمر فتفهم أن كلمة العامّ تنافي كلمة الجزئي المجعول صفة له؛ لأن عمومه جاء له من كون الدليل الشرعي التفصيلي الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عامّ، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئي؛ كصلاة، أو زكاة، أو بيع، أو نكاح، أو دواء مرض كمثاله، بخلاف أصل القاعدة الأصولية؛ فإنها لا تخصُّ باباً دون باب؛ كقاعدة «الأمر بالشيء ليس أمراً بالتوابع» مثلاً، وبه يتبين أن العبارة كلها محرَّرة.

(٢) أي: فلا بد من النظر المطلق في مقاصد الشرع بواسطة الكليات، ولا بد من تتبع النصوص أيضاً مع ذلك وهي الجزئيات، وبالأمرين معاً تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع، وما أصعب هذا العمل! وبه يعرف المدعون للاجتهاد من هؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم.

(٣) أي: يكون قطعي الدلالة، سواء أكان قطعي السند بأن كان لفظه متواتراً أم كان متواتراً تواتراً معنوياً، بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لا شك فيه، ولا يكفي في ذلك مجرد تواتر اللفظ إذا كان ظني الدلالة، والظني ما يقابل ذلك، وهذا في الكتاب والسنة ظاهر، والإجماع أيضاً منه ظني وقطعي، أما القياس؛ فكله ظني، ولا يتأتى فيه القطع مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين؛ فقوله: «كل دليل» ليس على عمومه؛ لأنه لا يجيء هذا التقسيم في القياس كما عرفت.

قطعي أو لا، فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضاً، وإن لم يرجع وجب التثبُّت فيه، ولم يصح إطلاق القول بقبوله، ولكنه قسمان: قسم يضاد أصلاً قطعياً، وقسم لا يضاده ولا يوافقه، فالجميع أربعة أقسام:

فأما الأول: فلا يفتقر إلى بيان.

وأما الثاني: وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي؛ فإعماله أيضاً ظاهر، وعليه عامة أخبار الآحاد؛ فإنها بيان للكتاب، لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

ومثال[١] ذلك ما جاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى، والصلاة والحج، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب، وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة[٢] من البيوع والربا وغيره، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وقوله [تعالى]: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٨]، إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد، أو بالتواتر؛ إلَّا أن دلالتها ظنية.

ومنه أيضاً قوله عليه [الصلاة و] السلام: «لا ضَرَرَ ولا ضِرَار»[٣]؛ فإنه داخلٌ تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضَّررَ والضِّرار مبثوثٌ منعُه في الشريعة كلِّها، في وقائع جزئيات[٤]، وقواعد كُلِّيات[٥]؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ﴾ [البقرة: ٢٣١]، ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا﴾ الآية [البقرة: ٢٣٣].

ومنه النهي عن التعدِّي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغضب والظلم، وكلّ ما هو في المعنى إضرار أو ضِرار، ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النَّسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مِراء فيه ولا شك، وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك[٦].

---

(١) ★ في (د): ومثل.

(٢) وهي كثيرة؛ كالمحاقلة، والمخابرة، والملامسة، والمنابذة، والمزابنة، وغيرها.

(٣) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٣٤١، وأحمد: ٢٨٦٥، من حديث ابن عباس ﷺ، وهو حسن. وانظر: «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ٢٠٧).

(٤) كما في الآيات الثلاث.

(٥) كما في التعدي على النفوس وما بعده؛ فإنه ـ كما قال ـ: معنى في غاية العموم في الشريعة لا شك فيه؛ فهو قطعي في قواعد كليات، وحديث: «لا ضرر ولا ضرار» راجع له؛ فهو من الظني الراجع إلى قطعي.

(٦) إلا النادر الذي يكون غالباً في الأخبار، كما في القصص عن بني إسرائيل مثلاً، وأحاديث الملاحم والفتن، =

وأما الثالث: وهو الظني المعارِض لأصل قطعي ولا يَشهدُ له أصلٌ قطعي[١] **فمردود بلا إشكال**، ومن الدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أنه مخالفٌ لأصول الشريعة ومخالف أصولها لا يصح؛ لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يُعدُّ منها؟

والثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحَّته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار، وقد مثَّلوا هذا القِسم في المناسب الغريب[٢] بمن أفتى[٣] بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء، على من ظاهر من امرأته، ولم يأت الصيام في الظِّهار إلَّا لمن لم يجد رقبة، وهذا القسم على ضربين:

أحدهما: أن تكون مخالفته للأصل قطعية، فلا بُدَّ من ردِّه.

والآخر: أن تكون ظنية؛ إما بأن يتطرَّق الظن[٤] من جهة الدليل الظني، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقَّق كونه قطعياً، وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين؛ ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه.

= وأشراط الساعة ونحوها؛ كأحاديث: «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود»، «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزاً وكرمان من الأعاجم»، وسيأتي له حديث: «القاتل لا يرث»، وأنه لا يرجع لأصل قطعي.

(١) ظاهره ولو شهد له أصل ظني، وعليه يكون قوله: «ليس له ما يشهد له بصحته»؛ أي: قطعي؛ لأنه الذي يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعي؛ فإنه لا يعقل تعارض قطعيين، فإن وجد ما ظاهره ذلك أول، كما سيأتي له في مسألة رؤية الباري.

(٢) الغريب نوعان: نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل؛ فهو رابع أربعة أقسام المناسب، ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل: الغريب، ومعلوم الإلغاء، والملائم؛ فالغريب ومعلوم الإلغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق، وفي الملائم منه خلاف، أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب؛ فلا يقال فيه: دل الدليل على إلغائه، فإن ذلك إنما هو في أقسام المرسل، وسيأتي للمؤلف في الكلام عن القسم الرابع أنه أعمله العلماء في باب القياس؛ فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة، الذي قالوا فيه وفي معلوم الإلغاء: إنهما مردودان اتفاقاً، إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور ـ وهو إيجاب الشهرين ـ مثالاً لمعلوم الإلغاء، لا للغريب؛ فليراجع المقام في كتب الأصول.

(٣) أفتى بعض العلماء ملكاً جامع في رمضان بصيام شهرين؛ فأنكر عليه؛ فقال: لو أمرته بالعتق لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه؛ فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التي يقصدها الشارع، لكنه ضد الدليل الشرعي في تأخر الصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر، وقوله: «فلا بد من رده»؛ أي: كمثاله هذا.

(٤) أي: بأنه ليس مخالفاً للقطعي، وهذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقطعي مخالفة قطعية؛ فالنفي منصب على القيد، أو عليه والمقيد جميعاً، وسيأتي له ما يصح أن يكون أمثلة له، وتطرق الظن إلى الظني يكون بحمل الظني على معنى لا يخالف القطعي.

والظاهري ـ وإن ظهر من أمره ببادئ الرأي عدم المساعدة [فيه] ـ فمذهبه راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل؛ لاتفاق الجميع على أنَّ الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وإذا ثبت هذا؛ فالظاهري لا تناقض[١] عنده في ورود نصٍّ مخالف لنصٍّ آخر أو لقاعدة أخرى، أما على اعتبار المصالح؛ فإنه يزعم أن في المخالف مصلحة ليست في الآخر، علمناها أو جهلناها؛ وأما على عدم اعتبارها فأوضح، فإن للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء؛ فلا تناقض بين المتعارضين على كلِّ تقدير.

فإذا تقرَّر هذا؛ فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مختلفاً فيها، ترجع إلى الوفاق في هذا المعنى، فقالوا: خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على الكتاب، أم لا؟ فقال الشافعي[٢]: لا يجب؛ لأنه لا تتكامل شروطه إلَّا وهو غير مخالف للكتاب، وعند عيسى بن أبان[٣] يجب، محتجّاً بحديثٍ في هذا المعنى، وهو قوله: «إذا رُوي لكم حديثٌ فاعْرِضُوه على كتاب الله، فإن وَافَقَ فاقبَلُوه، وإلَّا فرُدُّوه»[٤] فهذا الخلاف ـ كما ترى ـ راجعٌ إلى الوفاق[٥]، وسيأتي تقرير ذلك في دليل السنة إن شاء الله تعالى.

وللمسألة[٦] أصل في السَّلف الصالح، فقد ردَّت عائشة رضي الله عنها حديث «إنَّ الميّتَ ليُعَذَّبُ بِبُكاء

(١) أي: فكل منهما صحيح، ولا تعارض.

(٢) ★ في «الرسالة»: ١١٠٨.

(٣) ★ عيسى بن أبان بن صدقة أبو موسى، تفقه على محمد بن الحسن، وولي قضاء البصرة، توفي سنة (٢٢١هـ).
انظر ترجمته في «سير أعلام النبلاء»: (١٠/ ٤٤٠)، و«تاريخ بغداد»: (١١/ ١٥٧).
وانظر هذه المسألة في «البحر المحيط»: (٤/ ٣٥١)، و«المحصول»: (٤/ ٤٣٨).

(٤) ذكره الصاغاني في «رسالة الموضوعات»، وحكم عليه بالوضع، وهناك روايات أخرى تخالف هذه في الألفاظ، وفي جميعها مقال.
★ وأخرجه الدارقطني: (٤/ ٢٥١) بنحوه، من حديث أبي هريرة، وقال: فيه صالح بن موسى ضعيف لا يحتج بحديثه. وقال صاحب «عون المعبود»: (١٢/ ٢٣٢) عن الخطابي: حديث باطل لا أصل له، وقال: وقد حكي زكريا الساجي عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث وضعته الزنادقة. وانظر: «الفوائد المجموعة» ص٢٩١، و«كشف الخفاء»: (١/ ١٠٣).

(٥) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقاً، ويرد ما كان مخالفاً، والخلاف بينهما في الطريق لمعرفة ذلك.

(٦) وهي أن مخالفة الظني لأصل قطعي تسقط اعتبار الظني.

أهلِه عليه»(١) بهذا الأصل نفسه؛ لقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۝ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٨ ـ ٣٩].

وردَّت حديث رؤية النبي ﷺ لربِّه ليلة الإسراء(٢)؛ لقوله [تعالى]: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام:١٠٣] وإن كان عند غيرها غير مردود، لاستناده(٣) إلى أصل آخر لا يناقض الآية، وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنيّة تبلغ القطع، ولا فرق في صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة.

وردَّت هي وابنُ عباس خبرَ أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما [في] الإناء، استناداً إلى أصل مقطوع به، وهو رفع الحَرَج وما لا طاقة به(٤) عن الدين؛ فلذلك قالا: فكيف يُصنع بالمهراس؟(٥)

وردَّت أيضاً خبرَ ابن عمر في الشؤم(٦)، وقالت: إنما كان رسول الله ﷺ يحدِّث عن أقوال

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٢٨٧، ومسلم: ٢١٥٠، وأحمد: ٢٨٩، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
قال ابن القيم: هذا أحد الأحاديث التي روتها عائشة واستدركتها، ووهَّمت فيه ابن عمر، والصواب فيه مع ابن عمر، فإنه حفظه ولم يتهم فيه. «حاشية ابن القيم على سنن أبي داود»: (٨/ ٢٧٧).

(٢) ★ يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري: ٣٢٣٤، ومسلم: ٤٣٩، وأحمد: ٢٦٠٤٠، عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: **«من زعم أنَّ محمداً رأى ربَّه فقد أعْظَمَ، ولكن رأى جبريلَ في صورته وخَلقُه سادٌّ الأفق»**.

(٣) أي: فهو وإن عارض أصلاً قطعياً؛ إلا أنه يشهد له أصل قطعي، على أنه قد ينازع في قطعية الدلالة في آية: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾؛ فلا يكون مما نحن فيه.

(٤) تقدم في المشقات تقييدها بأن تكون غير معتادة في مثل العمل المفروض، ومثل إمالة الإناء لا يظهر فيها ذلك؛ فإنها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلاً، واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات؛ فقد يقال: إن هذا من القسم الثاني الذي لم يتحقق كونه قطعياً؛ لأن ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعاً، وقد علمت ما فيه، وقولهما: فكيف يصنع بالمهراس؟ إذا كان هو ما يسع ماءً كثيراً فليس إناء وضوء؛ فلا تظهر شبهة اقتضائه للحرج؛ لأن الحديث في الإناء المعتاد للوضوء، وهو الذي يسع ماءً قليلاً يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه، وقد قال الحافظ: لا وجود لردهما عليه في شيء من كتب الحديث، وإنما الذي قاله له رجل يقال له: قين الأشجعي، راجع «شرح التحرير» في مسألة (معارضة القياس الخبر الواحد).

(٥) المهراس: حجر منقور مستطيل يُتوضأ منه.
★ وحديث أبي هريرة في غسل اليدين أخرجه البخاري: ١٦٢، ومسلم: ٥٦٠، وأحمد: ٧٢٢١، بلفظ: **«إذا استيقَظَ أحدُكم من نومِه فلا يغمس يدَه في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتت يده»**.

(٦) ★ أخرج البخاري: ٥٠٩٣، ومسلم: ٥٨٠٤، وأحمد: ٦٠٩٥، عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: **«الشُّؤمُ في المرأة والدارِ والفَرس»**.

=

الجاهلية؛ لمعارضته الأصل القطعي: أن الأمر كلَّه لله، وأن شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً، ولا طيرَة ولا عدوى.

ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب ﷺ حين خرج إلى الشام، فأُخبر أنَّ الوباء قد وقع بها، فاستشار المهاجرين والأنصار، فاختلفوا عليه إلَّا مُهاجرة الفتح، فإنهم اتفقوا على رجوعه، فقال أبو عبيدة: أَفِراراً من قَدَر الله؟ فهذا استناداً في رأي اجتهادي إلى أصل قطعي، قال عمر: «لو غيرُك قالها يا أبا عبيدة، نعم، نَفِرُّ من قَدَر الله إلى قَدَر الله»[1]؛ فهذا استناد إلى أصل قطعي أيضاً، وهو أن الأسباب من قدر الله، ثم مَثَّل ذلك برعي العُدوة المجدبة والعُدوة المخصبة، وأن الجميع بقدر الله، ثم أُخبرَ بحديث[2] الوباء الحاوي لاعتبار الأصلين.

وفي الشريعة من هذا كثير [جدّاً، وفي اعتبار السَّلف له نقل كثير].

ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار، ألا ترى إلى قوله في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً[3]: جاء الحديث، ولا أدري ما حقيقته. وكان يضعِّفه ويقول: يُؤكل صيده فكيف نكره لعابه[4]؟

وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجلس[5] حيث قال بعد ذكره: وليس

= وقد فهموه على أنه قلة البركة، فشؤم المرأة ألَّا تلد، والفرس ألَّا يغزى عليها في سبيل الله، والدار ألا يسمع فيها الأذان، وتعطل الجماعات، وليس الحصر حقيقياً، وعليه فتكون المعارضة ظنية لا قطعية.
ولم يرد أن عائشة ردَّت خبر ابن عمر، وإنما ورد أنها ردت خبر أبي هريرة، أخرجه أحمد: ٢٥١٦٨ و٢٦٠٣٤، وإسناده صحيح.

(١) ★ أخرجه البخاري: ٥٧٢٩، ومسلم: ٥٧٨٤، وأحمد: ١٦٨٣.

(٢) «لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر، وفر من المجذوم فرارك من الأسد»؛ ففي نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية من استقلال الأسباب بالتأثير، وفي إثباته إشارة إلى أن الجذام من الأسباب التي أجرى الله العادة بإفضائها إلى المسببات.

(٣) ★ أخرج البخاري: ١٧٢، ومسلم: ٦٥٠، وأحمد: ٩٩٢٩، عن أبي هريرة ﷺ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا شَرب الكلبُ في إناء أحدِكم فليغْسِله سبعاً».

(٤) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعي، وهو طهارة فمه، ومع ذلك؛ فما بال العدد، وما بال التراب، مع أنهما لا يراعيان في غسل النجس؟ هذا وقد ظهر الوجه، وهو اكتشاف المادة السمية في لعاب الكلب بسبب لعقه لدبره بلسانه كثيراً، وفي برازه الجرثومة المرضية (الميكروب) الذي متى انتقل من حيوان إلى آخر أضرَّ به.

(٥) ★ وهو قوله ﷺ: «البيِّعان بالخيار ما لم يتفرَّقا أو يقولُ أحدُهما للآخر اختَرْ». أخرجه البخاري: ٢١٠٩، ومسلم: ٣٨٥٣، وأحمد: ٤٤٨٤، من حديث ابن عمر ﷺ.

لهذا عندنا حدٌّ معروف ولا أمر معمول به فيه[١]، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط أحدٌ الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع[٢]؟ فقد رجع إلى أصل إجماعي، وأيضاً: فإن قاعدة الغَرَر والجهالة قطعية، وهي تعارض هذا الحديث الظني[٣].

فإن قيل: فقد[٤] أثبت مالك خيار المجلس في التمليك[٥].

قيل: الطلاق يعلَّق على الغرر، ويثبت في المجهول[٦]، فلا منافاة بينهما، بخلاف البيع.

ومن ذلك أن مالكاً أهمل اعتبار حديث: «**مَنْ ماتَ وعليه صيامٌ صامَ عنه وليُّه**»[٧]، وقوله: «**أرأيتِ لو كان على أبيكِ دَيْن**»[٨] الحديث؛ لمنافاته للأصل القرآني الكُلِّي[٩]، في نحو قوله: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۝٣٨ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٨-٣٩] كما اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر[١٠].

وترك[١١] مالك حديث إكفاء القدور التي طُبخت من الإبل والغنم قبل القسم[١٢]، تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يُعبَّر عنه بالمصالح المرسلة، فأجاز أكل الطعام[١٣] قبل القسم لمن

---

(١) ★ مالك في «الموطأ»: (٢/ ٦٧١).

(٢) ولو كان جائزاً أصله؛ لكان جائزاً شرطه، كل شرط ليس في كتاب الله؛ فهو رد.

(٣) وهو الحديث السابق: «المتبايعان بالخيار...». (٤) ★ في الأصل: قد.

(٥) تمليك الزوج لزوجته عصمتها؛ فله الرجوع ما دام في المجلس.

(٦) فإنه يصح أن يطلقها على ما في قبضة يدها وهو مجهول، بخلاف البيع، والجهل فيه ضار.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ١٩٥٢، ومسلم: ٢٦٩٢، وأحمد: ٢٤٤٠١، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ١٨٥٢، وأحمد: ٢١٤٠، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٩) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات، وهو قطعي أيضاً مبثوث في الشريعة.

(١٠) ★ تقدم تخريجه قبل صفحتين. (١١) ★ في المطبوع: وأنكر.

(١٢) ★ يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاي: ٢٤٨٨، ومسلم: ٥٠٩٢، وأحمد: ١٥٨٠٦، عن رافع بن خديج قال: «كنَّا مع رسول الله ﷺ بذي الحُليفة فأصاب الناس جوعٌ، فأصابوا إبلاً وغنماً، قال: وكان النبي ﷺ في أخريات القوم، فعجلوا وذبحوا ونصبوا القدور، فأمر النبي ﷺ بالقدور فأُكْفِئت ثم قسم، فعدل عشرةً من الغنم ببعير...».

(١٣) الطعام نوعان: إبل ذبحت أو غنم ذبحت من الغنيمة قبل قسمها، وهذه هي التي ورد فيها الأمر بإكفاء القدور، وأنه ﷺ جعل يمرغ اللحم في التراب، وهذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره؛ فأجازه مالك تعويلاً على الأصول المرعية، ولم يعوِّل على هذا الخبر لمخالفته تلك الأصول، أما الطعام الآخر؛ كالشحم، والزيت، والعسل؛ فإنه مباح بالنص المؤيد بالقواعد، فقد وجد عبد الله بن المُغَفَّل جراباً من الشحم في غزوة خيبر، واختص به بمحضره ﷺ ولم ينهه عن ذلك.

احتاج إليه، قاله ابن العربي[١].

ونهى عن صيام سِتٍّ من شوال مع ثبوت الحديث فيه[٢]؛ تعويلاً على أصل[٣] سَدِّ الذرائع[٤].

ولم يعتبر في الرضاع خمساً ولا عشراً؛ للأصل[٥] القرآني في قوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء:٢٣] وفي مذهبه من هذا كثير.

وهو أيضاً رأي أبي حنيفة فإنه قدَّم خبر[٦] القهقهة في الصلاة على القياس، إذ لا إجماع في المسألة، وردَّ خبر[٧] القرعة لأنه يخالف الأصول؛ لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظنِّي، والعتقُ حَلَّ في هؤلاء العبيد، والإجماع منعقدٌ على أنَّ العتق بعد ما نزل في المحلِّ لا يمكن ردُّه، فلذلك ردَّه، كذا قالوا[٨].

وقال ابن العربي[٩]: «إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به، أم لا؟ فقال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي: يجوز، وتردَّد مالك في المسألة»، قال:

---

(١) ★ في كتابه «القبس في شرح موطأ مالك بن أنس»: (٢/ ٦٠٥).

(٢) ★ وهو قوله ﷺ: «مَن صَام رمضانَ وأتبعَه ستّاً من شَوَّال؛ كان كصيام الدَّهر». أخرجه مسلم: ٢٧٥٨، وأحمد: ٢٣٥٣٣، من حديث أبي أيوب الأنصاري ؓ.

(٣) أي: وسد الذرائع أصل مقطوع به في بعض أنواعه، وتقدم أنه ثلاثة أنواع.

(٤) أي: الوسائل إلى المنهي عنه، وهو هنا ظن وجوبها، وقد شنَّع الشوكاني في هذا تشنيعاً شنيعاً على مالك وأبي حنيفة؛ حتى قال: «إن قولهما باطل، لا يصدر عن عاقل» اهـ. وما أجدره بأن يقال له هذا القول، كما يعلم ذلك من مراجعة «الزرقاني على الموطأ»، وكتاب «مجموع الأمير في فقه مالك».

(٥) ليس هذا معارضاً، إنما هو بيان للمجمل، أو تقييد للمطلق؛ فلعلَّ له وجهاً غير هذا.

(٦) وهو أن أعمى تردى في بئر، والنبي عليه السلام يصلي بأصحابه؛ فضحك بعضهم؛ فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة، قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس، قياس القهقهة في الصلاة عليها خارج الصلاة، وهي لا تنقض الوضوء خارجها، وأيضاً ليست حدثاً؛ لأنه ما يخرج من أحد السبيلين، قال الأحناف: لأن القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبري، وبعد؛ فهذا ليس من موضوع المسألة، وهو رد الظني لمخالفته القطعي، بل من العمل بظني هو الخبر في مقابلة ظني هو القياس؛ لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر.

★ وحديث القهقهة أخرجه الدارقطني: (١/ ١٦١)، والبيهقي في «الكبرى»: (١/ ١٤٦)، عن أبي العالية مرسلاً، وانظر «نصب الراية»: (١/ ٧٣).

(٧) الذي تضمن أنه ﷺ أقرع بين ستة مماليك أعتقهم سيدهم عند موته ولا مال له سواهم، فخرجت القرعة لاثنين؛ فأجاز عتقهما وأبقى الأربعة أرقاء.

(٨) ★ انظر: «المبسوط»: (٧/ ٧٥)، و«المغني»: (١٢/ ٢٧٥).

(٩) ★ في «القبس»: (٢/ ٨١٢).

«ومشهور قوله، والذي عليه المعوّل أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه» ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب، قال[١]: لأن هذا الحديث عارَضَ أصلين عظيمين:

أحدهما: قول الله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤].

الثاني: أن علَّة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب.

وحديث العرايا[٢] إن صدمته قاعدة الرِّبا عضَدَته قاعدة المعروف.

وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرُّطَب بالتمر[٣]، لتلك العلَّة أيضاً.

قال ابن عبد البر[٤]: «كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لردِّه كثيراً من أخبار الآحاد العدول، قال: لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذَّ من ذلك ردَّه وسماه شاذّاً».

وقد ردَّ أهل العراق مقتضى حديث المُصَرَّاة[٥] وهو قول مالك، لما رآه مخالفاً للأصول، فإنه قد خالف أصل[٦] «الخَراجُ بالضَّمان»[٧]، ولأن مُتلِف الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته، وأما

---

(١) أي: تعليلاً لقول مالك السابق: «وجاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟».

(٢) تطبيق على قوله: «إن عضدته قاعدة أخرى عمل به».

★ والحديث أخرجه البخاري: ٢٣٨١، ومسلم: ٣٩٠٨، وأحمد: ١٤٨٧٦، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: «نهى النبي ﷺ عن المخابرة والمحاقلة وعن المزابنة وعن بيع التمر حتى يبدُوَ صلاحُه، وألَّا تُباع إلَّا بالدينار والدرهم، إلا العرايا».

(٣) ★ أخرج البخاري: ٢١٩١، ومسلم: ٣٨٨٧، وأحمد: ١٦٠٩٢، عن سهل بن أبي حثمة أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع التمر ـ أي: الرطب كما في «الفتح»: (٤/ ٣٨٧) ـ بالتمر إلا أنه رخّص في العرية أن تباع بخرصها يأكلها أهلها رطباً...».

(٤) ★ في «الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء» ص١٤٩.

(٥) ★ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تُصَرُّوا الإبل والغنم، ومَن ابتاعها، فهو بخير النظرين بعد أنْ يحلبها؛ إن شاء أمسك وإنْ شاء ردَّها وصاعاً من تمر**». أخرجه البخاري: ٢١٥٠، ومسلم: ٣٨١٥، وأحمد: ١٠٠٠٤.

(٦) فكان مقتضى هذا الأصل ألا يدفع شيئاً ما؛ لأنه ضامن، والغلَّة بالضمان، والأصل الآخر أن متلف الشيء... إلخ، وهو يقتضي ألا يدفع في اللبن قلَّ أو كثر صاعاً، بل يدفع إما لبناً بمقداره، أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت، ولا يتقيَّد بالصاع ولا بالتمر.

(٧) ★ أخرجه أبو داود: ٣٥٠٨، والترمذي: ١٢٨٥، والنسائي: ٤٤٩٠، وابن ماجه: ٢٢٤٢، وأحمد: ٢٤٢٢٤، من حديث عائشة رضي الله عنها؛ وهو حسن.

غُرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا، وقد قال مالك فيه: «إنه ليس بالموطأ ولا الثابت»، وقال به في القول الآخر، شهادةً بأن له أصلاً متفقاً عليه يصح ردُّه إليه، بحيث لا يضاد هذا الأصول الأُخر، وإذا ثبت هذا كلّه ظهر وجه[١] المسألة إن شاء الله.

وأما الرابع: ـ وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلاً قطعياً ـ فهو في محل النظر، وبابه[٢] باب المناسب الغريب؛ فقد يقال: لا يقبل؛ لأنه إثبات شرع على غير ما عهد في مثله، والاستقراء يدلُّ على أنه غير موجود، وهذان يوهنان التمسُّك به على الإطلاق؛ لأنه في محلِّ الريبة، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته، ولأنه ـ من حيث لم يشهد له أصل قطعي ـ معارِضٌ لأصول الشرع؛ إذ[٣] كان عدم الموافقة مخالفة، وكلّ ما خالفَ أصلاً قطعياً مردود، فهذا مردود.

ولقائل أن يوجِّه الإعمال بأن العمل بالظن على الجُملة ثابتٌ في تفاصيل الشريعة، وهذا فردٌ من أفراده، وهو وإن لم يكن موافقاً لأصل فلا مخالفة فيه أيضاً، فإنْ عضدَ الردَّ عدمُ الموافقة

= وفسّره الترمذي بأن يشتري الرجل العبد يشغله ثم يظهر به عيب فيرده، فالغلة للمشتري؛ لأن العبد لو هلك هلك في ضمانه، ونحو هذا يكون فيه الخراج بالضمان. اهـ. يعني: وهو يقتضي أن اللبن للمشتري فكيف يرد عنه الصاع من التمر؟ وقد أجيب عنه أولاً: بأن حديث المصراة أقوى من حديث الخراج بالضمان. وثانياً: بأن اللبن المصرَّى كان حاصلاً قبل الشراء في ضرعها، فليس من الغلة التي إنما تحدث عند المشتري، فلا يستحقه المشتري بالضمان، فلا بد من قيمته، وإنما كانت صاعاً محدداً ومن تمر لما يعلم من مراجعة شرح «نيل الأوطار» للشوكاني مبسوطاً، ومن «إعلام الموقعين» موجزاً مضبوطاً، فلذلك قال: بأن له أصلاً متفقاً عليه لا يضاد هذه الأصول الأخر، والمعول عليه عند المالكية أنه يردَّ صاعاً من غالب قوت البلد، وقالوا: إن التمر في الحديث؛ لأنه كان غالب قوت المدينة.

(١) ★ في الأصل: ظاهر وجوه.

(٢) أي: أنه شبيه به، وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه، لكن لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم، وإلا؛ لكان ملائماً، وإنما ثبت بالقياس، ومثاله أن يقال في الباتّ في مرض الموت لئلا ترث زوجته: يعارض بنقيض قصده؛ فترث قياساً على القاتل ليرث؛ فحكم بعدم إرثه، والجامع كونهما فعلاً محرَّماً لغرض فاسد؛ فهو مناسب غريب في ترتيب الحكم عليه مصلحة، وهو زجرهما عن الفعل الحرام، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم، بل إنما ثبت بالقياس المشار إليه، وبهذا البيان تفهم أن معنى قوله: «وقد وجد منه في الحديث... إلخ»؛ أي: وجد من القسم الرابع حديث: «القاتل لا يرث»؛ فإنه ظني، لم يشهد له ولم يرده أصل قطعي، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب، يعني: وحيث كان ما هنا شبيهاً به في وجهي الإعمال والإهمال وأدلة كل، وقد اعتبر العلماء المشبه به في باب القياس؛ فليكن شبهه هنا معتبراً في الأدلة.

(٣) ★ في الأصل: إذا.

عضدَ القبولَ عدمُ المخالفة، فيتعارضان ويسلَم أصلُ العمل بالظن، وقد وُجد منه في الحديث قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**القاتِل لا يَرِث**»[١]، وقد أعْمَلَ العلماءُ المناسبَ الغريب في أبواب القياس، وإن كان قليلاً في بابه؛ فذلك غير ضائر إذا دلَّ الدليلُ على صحته.

فصل: (المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي)

واعلم أنَّ المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي ليس إقامة[٢] الدليل القطعي على صحة العمل به؛ كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلاً، بل المراد ما هو أخصُّ[٣] من ذلك، كما تقدم في حديث «**لا ضَرَرَ ولا ضِرَارَ**»[٤]، والمسائل المذكورة معه، وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون، والله أعلم.

المسألة الثالثة: (الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول)

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول، والدليل على ذلك من وجوه:

أحدها: أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء، فدلّ على أنها جارية على قضايا العقول، وبيان ذلك أنَّ الأدلة إنما نُصبت في الشريعة لتتلقّاها عقول المكلَّفين، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافَتْها لم تتلقَّها فضلاً عن أن تعمل بمقتضاها، وهذا معنى كونها خارجة[٥] عن حُكم الأدلة، ويستوي في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلهية، وعلى الأحكام التكليفية.

---

(١) ★ أخرجه الترمذي: ٢١٠٩، وابن ماجه: ٢٧٣٥، والبيهقي في «الكبرى»: (٦/ ٢٢٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال البيهقي: إسحاق بن عبد الله لا يحتج به، إلا أن شواهده تقويه.

(٢) ★ في (د): بإقامة.

(٣) لأن الغرض هنا أن يتفق في معناه مع مقطوع به، وهذا أخص مما عناه الأصوليون؛ لأنه قد يكون معنى الخبر غير متفق مع مقطوع بخصوص معناه، ولكنه من حيث العمل به يعد مقطوعاً به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها، وهي العمل بخبر الواحد؛ فخبر «القاتل لا يرث» يقال: إنه راجع إلى قطعي بالمعنى الذي عناه الأصوليون، لا بالمعنى المراد هنا؛ لأنه لم يتفق في معناه مع مقطوع به يؤيده؛ فلذا كان ما هنا أخص.

(٤) ★ أخرجه مالك: (٢/ ٧٤٥) من حديث عمرو بن يحيى المازني عن أبيه، مرسلاً، والدارقطني: (٣/ ٧٧)، والبيهقي: (٦/ ٦٩) موصولاً، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
وأخرجه ابن ماجه: ٢٣٤١، وأحمد: ٢٨٦٥، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وابن ماجه: ٢٣٤٠، وأحمد: ٢٢٧٧٨، من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه، وهو حسن بطرقه وشواهده. وانظر «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ٢٠٧) الحديث رقم: ٣٢.

(٥) أي: الذي هو التالي في الشرطية، وهو قوله: «لم تكن أدلة».

والثاني[١]: **أنها لو نافَتْها؛ لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يُطاق، وذلك من جهة** التكليف بتصديق ما لا يصدِّقه العقل ولا يتصوَّره، بل يتصوَّر خلافه ويصدِّقه، فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة، وقد فرضنا وُرودَ التكليف المنافي للتصديق، وهو معنى تكليف ما لا يُطاق، وهو باطلٌ حسبما هو مذكور في الأصول.

والثالث: أنَّ مَورِدَ التكليف هو العقل، وذلك ثابتٌ قطعاً بالاستقراء التامّ، حتى إذا فُقِدَ ارتفع التكليف رأساً، وعُدَّ فاقِدُه كالبهيمة المهملة، وهذا واضح في اعتبار تصديق[٢] العقل بالأدلة في لزوم التكليف، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه؛ لكان لزوم التكليف على العاقل أشدَّ[٣] من لزومه على المعتوه والصبي والنائم؛ إذ لا عقل لهؤلاء يُصدِّق أو لا يُصدِّق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به، ولمَّا كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء؛ لزم أن يكون ساقطاً عن العُقلاء أيضاً، وذلك منافٍ لوضع الشريعة، فكان ما يؤدِّي إليه باطلاً.

والرابع: أنه لو كان كذلك لكان الكفَّار أوَّل مَن رَدَّ الشريعة به[٤]؛ لأنهم كانوا في غاية الحرص على رَدِّ ما جاء به رسول الله ﷺ، حتى كانوا يفترون عليه وعليها، فتارة يقولون: ساحر، وتارة مجنون، وتارة يكذِّبونه؛ كما كانوا يقولون في القرآن: سحر، وشِعْر، وافتراء، وإنما يعلِّمه بَشَر، وأساطير الأوَّلين؛ بل كان أَوْلى ما يقولون: إنَّ هذا لا يُعقَل، أو هو مخالف للعُقول، أو ما أشبه ذلك، فلما لم يكن من ذلك شيء؛ دلَّ على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جَرَيانه على مقتضى العقول، إلَّا أنهم أَبَوْا من اتّباعه لأمور أُخر، حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحدٌ بهذا المدَّعى، فكان قاطعاً في نفيه عنه.

والخامس: أنَّ الاستقراء دلَّ على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تُصدِّقها العقول الراجحة، وتنقاد لها طائعة أو كارهة[٥]، ولا كلام في عِناد مُعانِد، ولا في تجاهُل متعام، وهو المعني

---

(١) هذا ظاهر في أدلة الأحكام الإلهية والاعتقادات، أما الأحكام العملية؛ فليس المطلوب بها التصديق، بل مجرد العمل، وبقية الوجوه يمكن أن تكون كالأول يستوي فيها أدلة الاعتقادات والعمليات.

(٢) أي: اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة. أي: ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الأدلة في ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها، بألا تتنافى مع قضاياه. هذا، أما التصديق بالفعل؛ فظاهر أنه لا يعتبر.

(٣) لأن العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه؛ لأنه يصادمه ويعقل خلافه، بخلاف المجنون مثلاً؛ فليس عنده تعقل له ولا لخلافه؛ فالذي عنده أنه غير مستعد للتكليف، أما العاقل؛ فمستعد لخلافه، وفرق بين من فقد آلة الشيء ومن تسلح بآلة ضده؛ فبعد الثاني عنه آكد وأقوى.

(٤) ★ في الأصل: أولى من رد الشريعة بهم.

(٥) أي: راغبة في ذلك بدون سبق عناد، أو مع سبقه، والكره غير الإكراه الذي لا يتأتى معه التصديق والانقياد

بكونها جارية على مقتضى العُقول، لا أنَّ[1] العُقول حاكمةٌ عليها، ولا محسِّنةٌ فيها ولا مقبِّحة، وبَسطُ هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد، في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

فإن قيل: هذه دعوى عريضة، يَصدُّ عن القول بها غير ما وجه:

أحدها: أنَّ في القرآن ما لا يُعقل معناه أصلاً؛ كفواتح السُّوَر، فإنَّ الناس قالوا: إنَّ في القرآن ما يعرفه الجمهور، وفيه ما لا يعرفه إلَّا العرب، وفيه ما لا يعرفه إلَّا العلماء بالشريعة؛ وفيه ما لا يعرفه إلَّا الله[2]، فأين جَرَيان هذا القسم على مقتضى العقول؟

والثاني: أنَّ في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، أو[3] لا يعلمها إلَّا الله تعالى؛ كالمتشابهات الفروعية، وكالمتشابهات الأصولية؛ ولا معنى لاشتباهها إلَّا أنها تَتَشابه على العقول، فلا تفهمها أصلاً، أو لا يفهمها إلَّا القليل، والمُعظَم مصدودون عن فهمها، فكيف يُطلَق القولُ بجريانها على فهم العقول؟

والثالث: أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرَّق الناس بها فِرَقاً، وتحزَّبوا أحزاباً، وصار كلُّ حزب بما لديهم فَرِحون، فقالوا فيها أقوالاً كلٌّ على قدر[4] عقله ودينه، فمنهم من غَلَب عليه هواه حتى أدَّاه ذلك إلى الهلكة؛ كنصارى نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى: ﴿فَعَلْنَا﴾ [إبراهيم: ٤٥]، و﴿قَضَيْنَآ﴾ [القصص: ٤٤]، و﴿خَلَقْنَا﴾ [الأعراف: ١٨١]. ثم [مَن] بعدهم من أهل الانتماء إلى الإسلام، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف، ثم يليهم سائر الفِرَق الذين أخبر بهم رسولُ الله ﷺ، وكلُّ ذلك ناشئ عن خطاب يزلُّ به[5] العقل كما هو

= العقلي، وقوله: «تصدقها» ظاهر في الاعتقاديات، وقوله: «وتنقاد لها» ظاهر في العمليات على رأي أهل السنة، أما على مذهب المعتزلة؛ فيجريان فيها معاً بوضوح، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى هذه الأدلة، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن، وعلى رأي أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جارياً في أدلة العمليات أيضاً، على معنى أنها تدرك بوجه عامّ أن الشريعة على وجه مطرد لم تجئ إلا لمصلحة العباد الدنيوية أو الأخروية، سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها؛ فهذا معنى انقيادها، وقوله: «لا أن... إلخ»؛ أي: على خلاف للمعتزلة في ذلك.

(١) ★ في الأصل: لأن.

(٢) ومنه فواتح السور، وهذا القسم غير قسم المتشابهات؛ لأن المتشابهات تدرك بوجه إلَّا أنها تشتبه، أما هذا فلا يدرك معناه أصلاً؛ فظهر وجه كون الثاني وجهاً مغايراً للأول، وقوله: «كالمتشابهات... إلخ» على ترتيب اللف، وقوله: «فلا تفهمها أصلاً» راجع للأصولية على رأي، وقوله: «أولا يفهمها... إلخ» راجع للفروعية على الرأي المتقدم، أو للمتشابهات مطلقاً على الرأي الآخر.

(٣) ★ في الأصل: ولا.

(٤) ★ في (د): مقدار.

(٥) أي: يضعف عن فهمه. قلت: وفي الأصل: يزل فيه.

الواقع، فلو كانت الأدلَّة جارية على تعلُّقات العقول؛ لما وقع في الاعتياد هذا الاختلاف، فلما وقع فُهِمَ أنه من جهةٍ ما لَه خروج عن المعقول ولو بوجهٍ ما.

فالجواب عن الأول: أنَّ فواتح السُّوَر؛ للناس في تفسيرها مقال[١] بناء على أنه مما يعلمه العلماء، وإن قلنا: إنه مما لا يعلمه العلماء ألبتة؛ فليس مما يتعلَّق به تكليف على حال، فإذا خرج عن ذلك؛ خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال، فليس مما نحن فيه، وإن سُلِّم؛ فالقسم الذي لا يعلمه إلَّا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حُكم له، ولا تنخرِم به الكُلِّية المستَدَل عليها أيضاً؛ لأنه مما لا يهتدي العقل إلى فهمه، وليس كلامنا فيه، إنما الكلام على ما يؤدِّي مفهوماً لكن على خلاف المعقول، وفواتح السُّوَر خارجة عن ذلك؛ لأنا نقطع أنها لو بُيِّنت لنا معانيها لم تكن إلَّا على مُقتضى العقول، وهو المطلوب.

وعن الثاني[٢]: أنَّ المتشابهات ليست مما تُعارض مقتضيات العقول، وإن تَوهَّم بعضُ الناس فيها ذلك؛ لأن مَن تَوهَّم فيها ذلك؛ فبناء على اتباع هواه، كما نَصَّت عليه الآية قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ﴾ [آل عمران:٧] لا أنه بناء على أمر صحيح؛ فإنه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجعٌ إلى معقول موافق لا إلى مخالف، وإنْ فُرِضَ أنها مما لا يعلمُها أحدٌ إلَّا الله؛ فالعقول عنها مصدودة لمعنى[٣] خارجي لا لمخالفته لها، وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة، فكذلك يأتي في الكلام المحتوي على جُمل كثيرة، وأخبار بمعَانٍ كثيرة ربما يتوهَّم القاصر النظر فيها الاختلاف، وكذلك الأعجمي الطبع[٤] الذي

(١) أي: فهي مما يعقل معناه، وقوله: «ليس مما يتعلق به تكليف على حال»؛ أي: لا بأمر عملي ولا بأمر اعتقادي، وقوله: «على شيء من الأعمال»؛ أي: القلبية أو البدنية، وقوله: «وإن سلم»؛ أي: إن سلم كونها من الأدلة، فمع كونها نادرة لا تنافي هذا الأصل؛ لأنها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياه؛ فقوله: «ولا تنخرم... إلخ» هو روح الجواب بالتسليم.

(٢) أدمج فيه الجواب عن الثالث؛ لأن مبنى الاعتراضين متقارب، فإن اختلاف الإخبار بالمعاني المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها؛ فلذلك قال: «وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة... إلخ»، وهو تمهيد للجواب عن الثالث، وإن لم يعنون له بعنوان خاص؛ إلا أنَّ الاشتباه الذي يكون بين الإخبار بالمعاني المتعددة كما سيذكر أمثلته لا يتناوله الفرض الثاني في كلامه؛ فلا يدخل فيما لا يعلمه إلَّا الله؛ فقوله: «وهذا كما لا يأتي... إلخ» ليس المراد به كل ما تقدم، بل ما يصلح لذلك، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها إلى معقول موافق بخلاف قوله: «وإن فرض أنها... إلخ».

(٣) ★ في (د): لأمر.

(٤) قيد به؛ لأن نصارى نجران كانوا عرباً لا عجماً، ولكن غلبت عليهم تعابير الأعاجم المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ «نا» كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه.

يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به، ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث، ودعوى الملْحِدين على القرآن والسنة التناقضَ والمخالفةَ للعقول، وضمُّوا إلى ذلك جهلهم بحُكم التشريع، فخاضوا حين لم يُؤذَن لهم في الخَوض، وفيما لم يجز لهم الخَوض فيه، فتاهوا؛ فإن القرآن والسنة لمَّا كان عربِيَّيْن لم يكن لينظر فيهما إلَّا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يَحِلَّ له أن يتكلَّم فيهما؛ إذ لا يصح له نظرٌ حتى يكون عالماً بهما، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء[(١)] من الشريعة.

ولذلك مثال يتبيَّن به المقصود: وهو أنَّ نافع بن الأزرق[(٢)] سأل ابن عباس فقال له: إني أجد في القرآن أشياء تختلف[(٣)] عليّ. قال: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون:١٠١] ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [الصافات:٢٧]، ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء:٤٢]، ﴿رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام:٢٣] فقد كتموا في هذه الآية، وقال: ﴿بَنَىٰهَا ۞ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعات:٢٧ ـ ٣٠] فذكر خَلْق السماء قبل خلق الأرض، ثم قال: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾ إلى أن قال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ الآية [فصلت: ٩ ـ ١١]، فذكر في هذه خَلْق الأرض قبل خَلْق السماء، وقال: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦]، ﴿عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٥٦]، ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] فكأنه كان ثُمَّ مضى.

فقال ابن عباس: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ﴾ [المؤمنون: ١٠١] في النفخة الأولى، [ينفخ] في الصور ﴿فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨]، فلا أنساب عند ذلك ولا يتساءلون، ثم في النفخة الأخيرة ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [الصافات: ٢٧].

---

(١) أي: فالاختلاف منشؤه أحد أمرين: ضعف في اللغة العربية واستعمالاتها، أو جهل بمقاصد الشريعة، أو هما معاً.

(٢) ★ نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي البكري الوائلي، الحروري، أبو راشد، رأس الأزارقة وإليه نسبتهم، كان أمير قومه وفقيههم من أهل البصرة. توفي سنة (٦٥هـ). انظر: «الأعلام»: (٧/ ٣٥١)، و«الملل والنحل»: (١/ ٩٥).

(٣) هذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثاني، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن؛ فاختلفت عليه الآيات، ويبقى الكلام في أن نافعاً؛ هل كان من الطاعنين، أم طلب أن يزيل شُبهاً طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد؟ فيدخل سؤاله في قسم ما أشكل على الطالبين، وظاهر قوله: «وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون. . . إلخ» أنه من القسم الأول؛ فلينظر: هل كان نافع من الخوارج؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك، ثم رأيت المؤلف في «الاعتصام» يحكي عن الخوارج إلى أن قال: «ثم رجع عبادة بن قرط من القتال يريد الصلاة، فإذا هو بالأزارقة وهم صنف من الخوارج»، هذا وقد عبَّر البخاري عن السائل برجل؛ فاتفق الشراح على أنه نافع بن الأزرق، وفي «شرح القسطلاني» لأحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس الأزارقة من الخوارج؛ فاجتمع الكلام أوله وآخره.

وأما قوله: ﴿مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣]، ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢]؛ فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، فقال المشركون: تعالوا نقول: ما كنا مشركين؛ فختم على أفواههم، فتنطق أيديهم؛ فعند ذلك عرف أن الله لا يُكتَم حديثاً، وعنده ﴿يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَعَصَوُا۟ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ﴾ [النساء: ٤٢].

وخلق الأرض في يومين ثم خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسوَّاهن في يومين آخرين، ثم دحا الأرض؛ أي: أخرج الماء والمرعى، وخلق الجبال والآكام وما بينهما في يومين، فخُلِقت الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام، وخُلِقت السماوات في يومين.

وكان الله غفوراً [رحيماً]، سمَّى نفسه ذلك، وذلك قوله: أني[1] لم أزل كذلك؛ فإن الله لم يُرد شيئاً إلَّا أصاب به الذي أراد، فلا يختلف عليك القرآن، فإن كلًّا من عند الله.

هذا تمام ما قال في الجواب.

وهو يبيِّن أن جميع ذلك معقول إذا نزّل منزلته، وأتي من بابه، وهكذا سائر ما ذكر الطاعنون، وما أشكل على الطالبين، وما وقف فيه الراسخون، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وفي كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحمد لله، وقد ألَّف الناس[2] في رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً، فمن تَشوَّف إلى البسط ومدِّ الباع وشفاء الغليل؛ طلبه في مظانه.

المسألة الرابعة[3]: (هل تنصرف الأدلة إلى المعقول الذهني أم إلى المعقول الخارجي؟)

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلَّفين على حسبها، وهذا لا نزاع فيه؛ إلَّا أن أفعال المكلفين لها اعتباران: اعتبار من جهة معقوليتها، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج.

---

(١) ★ في (د): أي.

(٢) ★ من ذلك «تأويل مختلف القرآن»، و«تأويل مختلف الحديث» كلاهما لابن قتيبة الدينوري، و«مشكل الآثار»، و«شرح معاني الآثار» للطحاوي.

(٣) هذه المسألة ترتبط بمسألة: «يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة»، وبمسألة: «إذا أمر بفعل مطلق؛ فالمطلوب. . . إلخ» المذكورتين في الأصول، راجع ابن الحاجب وما كتب عليه، يريد المؤلف أن يبسط المقام ويبين سبب اختلافهم في مثل صحة الصلاة في الدار المغصوبة؛ فمهَّد أولاً ببيان الاعتبارين: العقلي والخارجي، ثم ردَّد الكلام في أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية، ولا يعني أن المطلوب تحصيله هو نفس الأمر العقلي؛ لأن هذا وإن قيل به؛ فله معنى آخر غير ما يتبادر منه، وإلا؛ لكان تكليفاً =

وبيان ذلك أن الفعل المكلَّف به أو بتركه أو المخيَّر فيه يُعتبر من جهة ماهيته مجرَّداً عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها؛ كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة، وهذا هو الاعتبار العقلي، ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج، لازمة أو غير لازمة، وهو الاعتبار الخارجي، فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصوَّر فيها هذان الاعتباران، وكذلك الطهارة، والزكاة، والحج، وسائر العبادات والعادات، من الأنكحة والبيوع والإجارات وغيرها، ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما إذا نظر إلى الصلاة في الدار المغصوبة،

= بالمحال، بل غرضه ما صرَّح به بعد بقوله: «إذا أوقعنا الفعل في الخارج عرضناه على المعقول الذهني؛ فإن صدق عليه صح، وإلا فلا».

وقوله أيضاً في أثناء الأدلة، وهو: «دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة»، ولما تم له التمهيد ببيان الاعتبارين؛ قال: «إن هذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة»، يعني فيمن قال: إن قصد الشارع بالأمر مثلاً منصرف إلى المعقول الذهني، يبنى عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفياً لشرائطه وأركانه التي اعتبرت له في الذهن؛ كان صحيحاً، بقطع النظر عما يلابسه من الصفات الخارجية، وسواء أكانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية فيها مفسدة تقتضي النهي أم ليس فيها؛ صح المأمور به؛ لأن قصد الشارع قد حصل بهذا المقدار وكفى، وذلك لأن هذا المقدار الذهني الذي قصد إليه الشارع واحد بالشخص لا تعدد فيه، وذو جهة واحدة لا تعدد فيها؛ لأن التعدد إنما يجيء من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية، والشارع إنما ينظر إليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية، وهي شيء واحد، وحينئذ يستحيل ـ بناءً على القاعدة الأصولية ـ أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً؛ فمثلاً: الصلاة في المكان المغصوب صحيحة متى استوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط، ولا نظر إلى ما تعلق بها في الخارج من وصف هو مفسدة تقتضي النهي؛ لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية؛ فلا يعتبر جزءاً من المأمور به حتى يكون العمل تكوَّن من جزء صحيح وجزء فاسد؛ فيقتضي فساد المجموع، هذا، وأما إذا قلنا: إن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهذا المعقول الذهني، ومعروف أنها لا تتحقق إلّا بهيئات وكيفيات تكون داخلة في حقيقة تلك الأفراد، أو لازمة لوجودها؛ كما يقولون في جزئي أي نوع، كما في زيد مثلاً: كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معتبرة جزءاً منه أو كجزء ـ إذا قلنا ذلك ـ؛ لزم أن كل ما اقترن به المأمور به في الخارج من كيفيات وأحوال، معتبرة فيه جزءاً أو كجزء؛ ففي مثل الصلاة في مكان مغصوب يعتبر الشرع الانتفاع بالمغصوب كجزء من الصلاة، فتكون قد تكونت من جزء صحيح وجزء فاسد؛ فتكون فاسدة، وهكذا كل مأمور به اقترن به في الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسداً، على ما سيفصله المؤلف في الفصل التالي من الكلام في الأوصاف السلبية والوجودية. وبهذا البيان تتضح المسألة، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظرين، وتظهر غزارة مادة المؤلف وعلو كعبه في هذا الفن رحمه الله، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة في الأوامر والنواهي ما يساعدك على فهم ما قررنا به كلامه هنا، وقد ذكر الآمدي في هذه المسألة في الأوامر، وصحح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد؛ فراجعه إن شئت.

أو الصلاة التي تعلّق بها شيء من المكروهات والأوصاف التي تنقص من كمالها، وكذلك سائر الأفعال.

فإذا صحَّ الاعتباران عقلاً؛ فمنصرف الأدلة إلى أي الجهتين هو؟ ألجهة المعقولية؟ أم لجهة الحصول في الخارج؟ هذا مجال نظر محتمل للخلاف، بل هو مقتضى الخلاف المنصوص في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، وأدلة المذاهب[١] منصوصٌ عليها مبيَّنة في علم الأصول، ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتحرّى منه مقصد[٢] الشارع في أحد الاعتبارين.

فمما يدُلُّ على الأول أمور[٣]:

أحدها: أنَّ المأمور به أو المنهي عنه أو المخيَّر فيه إنما هو حقائق الأفعال التي تنطلق عليها تلك الأسماء، وهذا أمر ذهني في الاعتبار؛ لأنا إذا أوقعنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهني، فإن صدق عليه صحَّ وإلّا فلا.

ولصاحب الثاني أن يقول: إنَّ المقصود من الأمر والنهي والتخيير إنما هو أن يقوم المكلَّف بمقتضاها، حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية، بل الأمور الذهنية هي مفهومات الخطاب؛ ومقصود[٤] الخطاب ليس نفس التعقّل بل الانقياد، وذلك الأفعال الخارجية؛ سواء علينا أكانت عملية أم اعتقادية، وعند ذلك فلا بُدَّ أن تقع موصوفة؛ فيكون الحكم عليها كذلك[٥].

والثاني: أنا لو لم نعتبر المعقول الذهني في الأفعال؛ لزمت[٦] شناعة مذهب الكعبي المقرَّرة في كتاب الأحكام؛ لأن كلَّ فعل أو قول فمن لوازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام، ويلقى فيه جميع ما تقدم، وقد مرَّ بطلانه.

ولصاحب الثاني أن يقول: لو اعتبرنا المعقول الذهني مجرَّداً عن الأوصاف الخارجية؛ لزم

---

(١) ★ في الأصل: المذهب.

(٢) ★ في الأصل: مقاصد.

(٣) ذكر له ثلاثة أدلة، عبَّر عنها بالأول والثاني والثالث، وذكر في مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الآخر بقوله: «ولصاحب الثاني».

(٤) ★ في الأصل: هي مفهومة الخطاب ومفهوم . . . .

(٥) أي: ملاحظاً فيها وقوعها في الخارج، لا مجرد المقدار الذي يطابق ما في الذهن، وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع في الخارج؛ فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف من الكيفيات والأحوال التي تكون عليها في الخارج، فإن اقترن بها موجب للفساد أفسدها، والدليل لكل منهما ـ كما ترى ـ كأنه مجرد دعوى كلام في مقابلة كلام.

(٦) أي: لو اعتبرنا الخارج في المباح، ومعلوم أنه يلزمه أن يكون فيه ترك حرام؛ لزم أن يكون كل مباح واجباً كما يقول الكعبي، يعني: وأنتم متفقون معنا على وجود المباح المستوي الطرفين ضمن الأحكام الشرعية.

أَلّا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق، وذلك باطل باتفاق؛ فإنَّ سَدَّ الذرائع معلوم في الشريعة، وهو من هذا النمط[١]، وكذلك كل فعل سائغ في نفسه وفيه تعاون[٢] على البرِّ والتقوى أو على الإثم والعدوان، إلى ما أشبه ذلك؛ ولم يصح النهي عن صيام يوم العيد، ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها، وهذا الباب واسع جدّاً.

والثالث: أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط؛ لم يصح للمكلَّف عمل إلّا في النادر؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطاً[٣] بعضها ببعض، وقد فرضوا مسألة من صلَّى وعليه دَيْنٌ حان وقتُه، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة؛ لأنه ترك بها واجباً، وهكذا كلُّ مَن خلط عملاً صالحاً وآخر سيِّئاً؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما[٤] في الخارج، وهو على خلاف قول الله تعالى: ﴿خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة:١٠٢]؛ لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما كالوصف للثاني[٥]؛ لم يكن العمل الصالح صالحاً[٦] فلم يكن ثَمَّ خلط عملين، بل صارا عملاً واحداً: إما صالحاً، وإما سيِّئاً، ونَصُّ الآية يبطل هذا، وكذلك جريان العوائد[٧] في المكلَّفين؛ فدلَّ ذلك على أن المقصود هو ما يَصدُق عليه عمل في الذهن لا في الخارج.

---

(١) أي: لوحظت فيه الأوصاف الخارجية قطعاً، وإلا؛ لما صح منعه.

(٢) كالأكل يقصد به التقوّي على الطاعة أو التقوّي على الإثم؛ فالأصل مباح، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية، وهذا نوع آخر غير سد الذرائع التي هي أمر سائغ يُتحيَّل به إلى ممنوع؛ كبيوع الآجال كما سبق، وقد ذكر ثلاثة أنواع مما اعتبر الشارع فيه الأوصاف الخارجية وبنى حكمه عليها: هذان النوعان، وصحة النهي عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، والأنواع الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهبي مجرداً؛ فقوله: «ولم يصح النهي» داخل تحت مضمون قوله: «لزم ألا تعتبر الأوصاف» وليس مقابلاً له، وإنما هو نوع مغاير لسد الذرائع والتعاون الذي اعتبر فيهما كما اعتبر فيه الأوصاف الخارجية.

(٣) كما تقدم في المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع، حيث يقول: «إن الحقوق متزاحمة، وإن بعضها يضاد بعضاً؛ كالحج والجهاد مثلاً في وقت واحد، وبعضها يؤدي إلى نقض في غيره...» إلخ ما ذكر هناك.

(٤) أي: بحيث يكون وجوده الخارجي مما يلزمه العمل السيء؛ فيكون من الموضوع المتكلم فيه؛ أي: فإذا اعتبر العمل السيِّئ وصفاً للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي؛ فلا يكون هناك عملان، بل عمل واحد، والآية تسميهما عملين، وتبقي وصف كل منهما بالصلاح ومقابله.

(٥) ★ كذا في الأصل، وفي (د): للوصف الثاني، لذا قال دراز. لعل الأصل: «كالوصف الثاني»، يعني كما هو مقتضى القول الثاني، ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتي في جواب الإشكال عن الآية: «كالوصف للآخر».

(٦) لو زاد هنا جملة «أو السيئ سيئاً»؛ لناسب قوله بعد: «إما صالحاً، وإما سيِّئاً».

(٧) أي: كما يجري في الأمور العبادية يجري في العاديات، كما سيقول بعد في الذبح بالسكين والبيوع الفاسدة.

ولصاحب الثاني أن يقول: إن الأمور الذهنية مجرَّدةً من الأمور الخارجية لا تُعقل[١]، وما لا يُعقل[٢] لا يكلَّف به. أما أنَّ ما لا يُعقل[٢] لا يكلَّف به فواضح، وأما أنَّ الأمور الذهنية لا تُعقل[٢] مجرَّدة فهو ظاهر أيضاً، [أما] في المحسوسات؛ فكالإنسان مثلاً؛ فإن ماهيته المعقولة المركَّبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج؛ لأنها كُلِّية حتى تتخصَّص، ولا تتخصَّص[٣] حتى تتشخَّص، ولا تتشخَّص حتى تمتاز عن سواها من المتشخِّصات بأمور أُخر، فنوع الإنسان يلزمه خواص كُلِّية هي له أوصاف؛ كالضحك، وانتصاب القامة، وعرض الأظفار ونحوها، وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كلُّ واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر، ولولا ذلك لم يظهر الإنسان في الخارج ألبتة. فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج.

وأما في الشرعيات فكالصلاة مثلاً؛ فإن حقيقتها المركَّبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لا تثبت في الخارج إلَّا على كيفيات وأحوال وهيئات شتّى، وتلك الهيئات مُحكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان، والصحة أو البطلان، وهي متشخِّصات، وإلَّا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك؛ إذ هي في الذهن كالمعدوم، وإذا كان كذلك؛ فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج[٤]، وليس إلَّا أفعالاً موصوفة بأمور خاصة لازمة، وأمور على خلاف ذلك، وكلُّ مكلَّفٍ مخاطَبٌ في خاصَّة نفسه بها؛ فهو إذاً مخاطَبٌ بما يصحُّ له أن يحصّله في الخارج؛ فلا يمكن ذلك إلا باللوازم الخارجية، فهو إذاً مخاطَبٌ بها لا بغيرها، وهو المطلوب؛ فإن حصلت بزيادة وصفٍ أو نقصانه؛ فلم تحصل إذاً على حقيقتها، بل على حقيقة أخرى، والتي خوطِب بها لم تحصل بعد.

فإن قيل: فيشكل معنى الآية إذاً، وهو قوله: ﴿خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة: ١٠٢] وأيضاً فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان[٥] وتصح مع ذلك، وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة، وهو الاعتبار الذهني.

---

(١) وهذا يشبه أن يكون مغالطة، لأنه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هي المكلف بها، واعترض بما قال، ولكنه لو نظر إلى غرضه الذي قاله وسيقوله؛ لم يتوجه هذا، وسيتضح ذلك بعد.

(٢) ★ في (د): تفعل.

(٣) ★ في الأصل: تختص ولا تختص.

(٤) الخصم يقول له: إننا متفقون في هذا، ولكن نحن نقول بما وقع في الخارج منطبقاً عليه الحقيقة الكلية فقط؛ لأنها هي المرعية في التكليف، أما الزيادات الخارجية التي يقترن بها؛ فلا شأن لها في قصد الشارع، وأنت تقول: لها شأن، وتتحكم في صحة المأمور به وعدمها.

(٥) ★ في الأصل: بنقصان.

قيل: أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة، لحصولها في زمانين وفي حالين، وفيْ مثله نزلت الآية، وإذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف للآخر؛ فإن كان كالوصف السلبي؛ فلا إشكال في عدم التلازم؛ لأن الوصف السلبي اعتباري للموصوف به ليس صفة وجودية، وأما إن كانت صفة وجودية، أو كالصفة الوجودية[1]؛ فحينئذٍ يرجع ذلك إلى الحاصل في الخارج، ولا يدخل مثله تحت الآية[2]، وأما الزيادة غير المبطلة أو النقصانُ؛ فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج جارياً مجرى المخاطب به؛ فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة الكاملة، فعومِلَت معاملتها، لا أنه اعتبر فيها الاعتبار الذهني في الجملة، والبحث في هذه المسألة يتشعَّب وينبني عليه مسائل فقهية.

فصل: (الأفعال المتلازمة)

ويتصدَّى النظر[3] هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفاً لصاحبه حتى يجري فيه النظران، وما لا يصير كذلك فلا يجريان فيه.

وبيان ذلك أنَّ الأفعال المتلازمة؛ إما أن يصير أحدها وصفاً للآخر أوْ لا؛ فإن كان الثاني فلا تلازم؛ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة، فإنَّ أحد التركين لا يصير كالوصف للآخر؛ لعدم التزاحم في العمل؛ إذ كان يمكن المكلَّف الترك لكلِّ فعل مشروعٍ أو غير مشروع، وما ذاك إلَّا لأنهما ليسا متزاحمَيْن[4] على المكلَّف؛ وسبب ذلك أنهما راجعان إلى أمر سلبي، والسلبيات اعتباريات لا حقيقيّة، وإن كان الأول؛ فإما أن يكون وصفاً سلبياً أو وجودياً، فإن كان سلبياً؛ فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعاً على الخصوص أوْ لا؛ فإن كان الأول؛ فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية[5]؛ كترك الطهارة في الصلاة، وترك الاستقبال. **وإن كان الثاني فلا اعتداد**

---

(١) كما سيأتي في ترك الطهارة للصلاة؛ فإنها وإن كانت سلبية، لكن لما ثبت اعتبارها شرعاً، كانت كأنها وجودية.

(٢) لأن الآية في جمعهم بين أعمال صالحة وتركهم الجهاد في هذه الغزوة، والترك هنا وصف سلبي صرف ليس كالطهارة للصلاة مثلاً.

(٣) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضع ومعرفة الأفعال التي تعتبر وصفاً لما اقترن بها والتي لا تعتبر كذلك، بناء على النظر الثاني، أما إذا نظر إلى الأمر الذهني المعقول، وأنه إذا صدق على ما في الخارج صح بقطع النظر عن الأوصاف التي تقترن به في الخارج؛ فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله؛ لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها.

(٤) ★ في الأصل: بمتزاحمين.

(٥) نقول: ولا إشكال في اعتبار المعقول الذهني أيضاً متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الأركان، =

بالوصف السلبي؛ كترك قضاء الدَّين مع فعل الصلاة فيمن فرَّ من قضائه إلى الصلاة؛ [فإنَّ الصلاة] وإنْ وُصفت بأنها فرار من واجب؛ فليس ذلك بوصف لها إلَّا اعتبارياً تقديرياً، لا حقيقةَ له في الخارج، وإنْ كان الوصفُ وجودياً فهذا هو محلُّ النظر؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، والذَّبحِ بالسكين المغصوبة، والبيوعِ الفاسدة لأوصافٍ فيها خارجة عن حقائقها، وما أشبه ذلك.

فالحاصل: **أنَّ التروك من حيث هي تروك لا تتلازم في الخارج، وكذلك الأفعال مع التروك؛ إلَّا أن يثبت تلازمها شرعاً**، ويرجع ذلك في الحقيقة إلى أنَّ الترك إنما اعتبر من جهة فَقْدِ وصفٍ وجودي للفعل الوجودي؛ كالطهارة للصلاة، وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم إذا قُرنت في الخارج، فيحدث منها فعل واحد موصوف، فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم، والله أعلم. ولهذه المسألة تعلُّق بباب الأوامر والنواهي.

المسألة الخامسة: (أنواع الأدلة)

الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض.

والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض.

وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلَّا فكلٌّ واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بدَّ فيه من النظر، كما أنَّ الرأي لا يُعتبر شرعاً إلَّا إذا استَنَد إلى النَّقل.

فأما الضرب الأول: فالكتاب والسنة، وأما الثاني: فالقياس والاستدلال، ويلحق بكلٍّ واحدٍ منهما وجوه؛ إما باتفاق وإما باختلاف؛ فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أيِّ وجه[1]

= على ما سقناه في تقرير الكلام من أوله؛ فإنه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر، واضطر إلى اعتبار بعض الأمور الخارجية دون بعض؛ فلا يكون اعتباره لمجرد الأمر المعقول مقبولاً بإطلاق.

(١) أي: سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روي عن أحمد أو لا، وسواء قلنا: إجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك أو لا، وسواء قلنا: يشترط عدد التواتر في حجية الإجماع أو لا، وسواء قلنا: يصح أن يكون مستند الإجماع قياساً كما هو الحق أو لا كما يقول الظاهرية، وهكذا مما يدور حول الإجماع من الخلاف المقتضي لتوسيع مجال الإجماع أو تضييقه؛ إلا أنه يقال: إذا كان مستنده قياساً: لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل الثاني.

قيل به، ومذهب[١] الصحابي، وشَرْع مَن قبلَنا؛ لأن ذلك كلَّه وما في معناه راجعٌ إلى التعبُّد بأمر منقول صِرْف لا نَظَر فيه لأحد.

ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة؛ إن قلنا: إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعةٌ إلى العمومات المعنوية، حسبما يتبيَّن في موضعه[٢] من هذا الكتاب بحول الله.

فصل: (الأدلة الشرعية محصورة في النقل)

ثم نقول: **إن الأدلةَ الشرعية في أصلها محصورةٌ في الضرب الأول؛ لأنا لم نُثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول**؛ إذ منه قامت أدلةُ صحَّةِ الاعتماد عليه، وإذا كان كذلك؛ فالأول هو العمدة، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين:

إحداهما: جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية.

والأخرى: جهة دلالته على القواعد التي تَستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية.

فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة، والصلاة، والزكاة، والحج، والجهاد، والصيد، والذَّبائح، والبيوع، والحدود، وأشباه ذلك، والثانية كدلالته على أنَّ الإجماعَ حُجَّةٌ، وعلى أنَّ القياسَ حُجَّةٌ، وأنَّ قولَ الصحابي حُجَّةٌ، وشرعَ مَن قبلنا حُجَّةٌ، وما كان نحو ذلك.

فصل: (النقل المحض راجع إلى الكتاب)

ثم نقول: **إنَّ الضرب الأول راجعٌ في المعنى إلى الكتاب وذلك من وجهين**:

أحدهما: أنَّ العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدُلُّ عليه الكتاب؛ لأنَّ الدليلَ على صِدق الرسول ﷺ المعجزة، وقد حَصَر عليه [الصلاة و] السلام معجزته في القرآن بقوله: «**وإنما كان الذي أُوتيتُه وَحياً أوْحَاه اللهُ إليَّ**»[٣]، هذا وإن كان له من المعجزات كثير جدّاً بعضه يُؤمِنُ على مثله البشر، ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله.

وأيضاً؛ فإن الله قد قال في كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾

---

(١) ظاهر إذا لم يكن اجتهاداً منه، وإلا رجع لما يناسبه من الضربين.

(٢) في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الأفعال معتبرة.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٤٩٨١، ومسلم: ٣٨٥، وأحمد: ٩٨٢٨، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

[النساء:٥٩]، وقال: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأنفال:٤٦] في مواضع كثيرة، وتكراره يدلُّ على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته، وقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر:٧]، وقال: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور:٦٣] إلى ما أشبه ذلك.

والوجه الثاني: أنَّ السنة إنما جاءت مبيِّنةً للكتاب وشارحةً لمعانيه، ولذلك قال تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل:٤٤]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة:٦٧] وذلك التبليغ من وجهين: تبليغ الرسالة وهو الكتاب، وبيان معانيه، وكذلك فَعَلَ ﷺ، وجزاه عنا أفضل الجزاء بمنِّه وفضله.

فأنت إذا تأمَّلت موارد السنة وجدتَها بياناً للكتاب، هذا هو الأمر العامّ فيها، وتمام بيان هذا الوجه مذكور بعد(١) إن شاء الله؛ فكتاب الله تعالى هو أصلُ الأصول، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النُّظَّار، ومدارك أهل الاجتهاد، وليس وراءه مرمى؛ لأنه كلام الله القديم ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلۡمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢]، وقد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنًا لِّكُلِّ شَيۡءٍ وَهُدًى وَرَحۡمَةً وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [النحل:٨٩]، وقال: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٍ﴾ [الأنعام:٣٨] وبيان هذا أيضاً مذكور بعد(٢) إن شاء الله.

المسألة السادسة: (أحكام الأدلة)

كلُّ دليل شرعي فمبني على مقدّمتين:

إحداهما: راجعة إلى تحقيق مَناط الحُكم.

والأخرى: ترجع إلى نفس الحُكم الشَّرعي.

فالأولى: نظرية، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية، سواء علينا أُثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبُّر، ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية.

والثانية: نقلية، وبيان ذلك ظاهر في كلِّ مطلب شرعي، بل هذا(٣) جارٍ في كلِّ مطلب عقلي

---

(١) في المسألة الثانية من الدليل الثاني وهو السنة.

(٢) في المسألة الرابعة من السنة؛ فسيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن ما في السنة.

(٣) أي: حاجة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المناط... إلخ لا يفيد أن تكون الثانية نقلية؛ إذ قد تكون المقدمتان عقليتين، وسيأتي له توجيه اطراد ذلك في العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية مجرى النقليات في خاصيتها، وهي أن تكون مسلَّمة.

أو نقلي؛ فيصحُّ أن نقول: الأولى راجعةٌ إلى تحقيق المناط، والثانية: راجعةٌ إلى الحكم؛ ولكنّ المقصود هنا بيان المطالب الشرعية؛ فإذا قلت: إن كلَّ مُسكر حرام؛ فلا يتمُّ القضاء عليه[١] حتى يكون بحيث يُشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون.

فإذا شَرَعَ المكلَّف في تناول خمرٍ مثلاً قيل له: أهذا خمر أم لا؟ فلا بُدَّ من النظر في كونه خمراً أو غير خمر؛ وهو معنى تحقيق المناط؛ فإذا وُجد فيه أمارةُ الخمر أو حقيقَتُها بنظرٍ معتَبَر قال: نعم، هذا خمر. فيقال له: كلُّ خمرٍ حرام الاستعمال، فيجتنبه.

وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء؛ فلا بُدَّ من النظر إليه: هل هو مُطلَق أم لا؟ وذلك برؤية اللَّون، وبذوق الطّعم، وشَمِّ الرائحة؛ فإذا تبيَّن أنه على أصل خِلقته؛ فقد تحقَّق مَناطه عنده وأنه مُطلَق، وهي المقدمة النظرية، ثم يُضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية، وهي أن كلَّ ماء مُطلَق فالوضوء به جائز.

وكذلك إذا نظر: هل هو مخاطَب بالوضوء أم لا؟ فينظر هل هو مُحدِث أم لا؟ فإن تحقَّق الحدَثُ فقد حقّق مَناط الحكم، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء، وإن تحقَّق فقْده فكذلك؛ فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء، وهي المقدمة النقلية.

فالحاصلُ أنَّ الشارع حَكَم على أفعال المكلَّفين مُطلَقة[٢] ومُقيَّدة[٣]، وذلك مقتضى إحدى المقدِّمتين وهي النقلية، ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مَناط ذلك الحكم على الإطلاق أو على التقييد، وهو مقتضى المقدمة النظرية، والمسألة ظاهرة في الشرعيات.

نعم؛ وفي اللغويات والعقليات؛ فإنا إذا قلنا: ضرب زيدٌ عمراً وأردنا أن نعرف ما الذي يُرفع من الاسمين وما الذي يُنصب؛ فلا بُدَّ من معرفة الفاعل من المفعول، فإذا حقَّقنا الفاعل وميَّزناه؛

---

(١) أي: على الجزئي بهذا الدليل الشرعي حتى يكون الجزئي بهذه الحيثية ليستعمل هذا المشروب المشار إليه إذا لم يتحقق فيه المناط، ولم يندرج في موضوع الكبرى، أو يجتنب ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك، كما يقولون: إن الأصغر في مقدمة الدليل المنطقي يجب أن يكون مندرجاً في الأوسط حتى ينتقل حكمه إليه؛ فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الأصغر في الأوسط.

(٢) في البعض؛ كالقاعدة القائلة: «المرتد يقتل».

(٣) وهو الأكثر، كما في قاعدة: «القاتل يقتل»؛ أي: إذا لم يكن أباً أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلاً، وعلى هذا يكون معنى الإطلاق والتقييد وغيرهما في المسألة السابعة، ويظهر أنه لا مانع من جعلهما بالمعنى الآتي في المسألة المذكورة.

حكمنا عليه بمقتضى المقدمة النقلية، وهي أنَّ كلَّ فاعلٍ مرفوعٌ، ونصَبْنا المفعول كذلك؛ لأنَّ كلَّ مفعولٍ منصوب، وإذا أردنا أن نصغِّر عقرباً [حقّقنا] أنه رباعي؛ فيستحقُّ من أبنية التصغير بُنية فُعَيْعل؛ لأن كلَّ رباعي على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البُنية، وهكذا في سائر علوم اللغة.

وأما العقليات؛ فكما إذا نظرنا في العالم؛ هل هو حادِثٌ أم لا؟ فلا بُدَّ من تحقيق مَناط الحكم[1] وهو العالم، فنجده متغيراً، وهي المقدمة الأولى. ثم نأتي بمقدمة مسَلَّمة وهي قولنا: كلُّ متغيِّر حادث.

لكنا قلنا في الشرعيات وسائر النقليات: إنه لا بُدَّ أن تكون إحدى المقدِّمتين نظرية، وهي المفيدة لتحقيق المناط ـ وذلك مطَّرد في العقليات أيضاً ـ والأخرى نقلية؛ فما الذي يجري في العقليات مجرى النقليات؟ هذا لا بُدَّ مِن تأمُّله.

والذي يقال فيه: إنَّ خاصية المقدمة النقلية أنْ تكون مسَلَّمة إذا تحقّق أنها نقلية؛ فلا تفتقر إلى نظر وتأمُّل إلَّا من جهة تصحيحها نقلاً، ونظير هذا[2] في العقليات المقدِّماتُ المسَلَّمة، وهي الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مسَلَّماً عند الخصم؛ فهذه خاصية إحدى المقدمتين، وهي أن تكون مسَلَّمة، وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق مناط الأمر المحكوم عليه، ولا حاجة إلى البسط هنا؛ فإن التأمل يبيِّن حقيقة الأمر فيه، وأيضاً ففي فصل السؤال والجواب له بيان آخر، وبالله التوفيق.

المسألة السابعة: (أدلة العاديات والتعبديات)

كلُّ دليل شرعي ثبت في المكيات[3] مطلقاً غير مقيَّد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وُكِلَ إلى نظر المكلَّف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى؛ كالعدل، والإحسان، والعفو، والصبر والشكر في المأمورات، والظلم والفحشاء والمنكر والبغي ونقض العهد في المنهيات.

وكلُّ دليل ثبت فيها[4] مقيَّداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط؛ فهو راجع إلى معنى تعبُّدي

---

(١) مناط الحكم هو الوصف الذي به يندرج في موضوع الكبرى، وهو هنا التغير.

(٢) ★ في الأصل: وينظر إلى هذا.

(٣) هكذا في الأصل، وفي المطبوع: الكتاب، لذا قال دراز: أي: ومثله السنة؛ لأن الكلام في هذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم، بل الأدلة الواردة مقيدة.

(٤) أي: الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ما توجد في السنة كتاباً وسنة، كما أشرنا إليه آنفاً.
قلت: لا داعي إلى هذا التكلف إذا عرفنا أن المصنف يتكلم عن المكيات.

لا يهتدي إليه نظر المكلَّف لو وُكِلَ إلى نظره؛ إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها، فضلاً عن كيفياتها[١]، وكذلك في العوارض الطارئة عليها؛ لأنها من جنسها، وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية. وهذا القسم الثاني كثير في الأصول المدنية؛ لأنها في الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية، ويتبيَّن ذلك بإيراد مسألة مستأنفة وهي:

المسألة الثامنة: (الأدلة المكية كلِّية والمدنية مقيَّدة مكمِّلة)

فنقول: إذا رأيت[٢] في المدنيات أصلاً كُلِّياً فتأمله تجده جزئياً[٣] بالنسبة إلى ما هو أعمّ منه، أو تكميلاً[٤] لأصل كُلِّي، وبيان ذلك أنَّ الأصول الكُلِّية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة، وهي: الدِّين والنفس والعقل والنسل والمال.

أما الدِّين: فهو أصل ما دعا إليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما، وهو أول ما نزل بمكة.

وأما النفس: فظاهرٌ إنزال حفظها بمكة؛ كقوله: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ﴾ [الأنعام: ١٥١]، ﴿وَإِذَا ٱلۡمَوۡءُۥدَةُ سُئِلَتۡ ۝٨ بِأَيِّ ذَنۢبٖ قُتِلَتۡ﴾ [التكوير: ٨ ـ ٩]، ﴿وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ﴾[٥] [الأنعام: ١١٩] وأشباه ذلك.

وأما العقل: فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلَّا بالمدينة[٦]؛ فقد ورد في المكّيات مجمَلاً؛ إذ هو داخل في حُرمة حفظ النفس، كسائر الأعضاء، ومنافعها[٧] من السمع والبصر وغيرهما، وكذلك منافعها؛ فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكيّة عمّا يزيله رأساً كسائر الأعضاء، وإنما استدرك بالمدنية حفظه عما يزيله ساعة أو لحظة[٨]، ثم يعود كأنه غطي ثم كشف عنه.

---

(١)★ في الأصل: كيفيتها. (٢)★ في الأصل: أردت.

(٣) كالجهاد؛ فهو جزئي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سيقرره قريباً، لم يفرض إلا في المدينة بعد الإذن به أولاً بآية: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ . . .﴾ إلخ [الحج: ٣٩]، ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم، ثم قتال المشركين كافة، خلافاً لمن قال: إنه فرض بمكة؛ فإنه غلط، لوجوه ستة ذكرها ابن القيم في «زاد المعاد».

(٤) كالنهي عن شرب الخمر تكميلاً لاجتناب الإثم والعدوان كما سيقول.

(٥) ومحل الدليل قوله: ﴿إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ﴾؛ أي: من محرمات الأكل لحفظ النفس؛ فواجب تناوله.

(٦) فآية التحريم البات: في المائدة، وآيات التمهيد: في النساء والبقرة، وكلها مدنية.

(٧) لعله زائد يستغنى عنه بقوله: «وكذلك منافعها».

(٨) قال بعضهم: لعل الأصل: «لا ساعة أو لحظة» كما يدل عليه السياق. والظاهر أن الأصل: «أو ساعة أو لحظة»، ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي نص في مفسد العقل وهو الخمر تفصيلاً؛ إلا أنه ورد =

وأيضاً؛ فإنَّ حفظه على هذا الوجه من المكمّلات؛ لأن شُرب الخمر قد بيَّن اللهُ مَثالبَها في القرآن، حيث قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ﴾ [المائدة: ٩١] إلى آخر الآية؛ فظهر أنها من العَوْن على الإثم والعدوان.

وأما النَّسل: فقد ورد المكّي من القرآن بتحريم الزنى، والأمر بحفظ الفروج إلَّا على الأزواج أو ملك اليمين.

وأما المال: فورد فيه تحريم الظلم، وأكل مال اليتيم، والإسراف، والبغي، ونقص المكيال والميزان، والفساد في الأرض، وما دار بهذا المعنى.

وأما العِرض الملحق بها؛ فداخل تحت النهي عن إذايات النفوس.

ولم ترد هذه الأمور في الحفظ من جانب العدم[1] إلَّا وحفظها من جانب الوجود حاصل؛ ففي الأربعة الأواخر ظاهر.

= إجمالاً؛ لأن حفظ العقل ومنفعته داخل ضمناً في حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها؛ فما يزيل العقل رأساً يعد مزيلاً لجزء من الإنسان، وما يزيل منفعته دواماً أو زمناً ما يعد مزيلاً لمنفعته؛ فحرمة حفظ النفس كلّي يندرج فيه إجمالاً حفظ العقل نفسه، وكذا حفظ منفعته؛ فما يزيل منفعته ولو لحظة منهي عنه، كمزيل منفعة أي عضو دائماً أو لحظة، هذا وجه، ويرجع إلى الأول في صدر المسألة، ثم قال: «وأيضاً؛ فإن حفظه على هذا الوجه»؛ أي: بحيث لا يزول ولو لحظة يعد مكملاً، أي: لحفظ النفس والدين والنسل والمال والعرض، وإن كان في ذاته من ضروري حفظ العقل؛ فالنهي عن الخمر المذهب للعقل رأساً أو لمنفعته وقتاً ما من ضروري حفظ العقل الداخل ضمناً في ضروري حفظ النفس والأعضاء ومنافعها، وهو أيضاً مكمل لحفظ الضروريات الأخرى؛ كالدين وغيرها، فلذلك قال: «إن حفظه على هذا الوجه من المكملات».

وعليه؛ فيرجع النهي عن الخمر على هذا الوجه إلى القسم الثاني في صدر المسألة، هذا إذا قدرنا الساقط من العبارة لفظ «أو»، وأما إذا قدرناه لفظ: «لا» كما يقول بعضهم؛ فيكون المعنى: أن ما يزيل العقل رأساً من الضروري الداخل في حفظ النفس إجمالاً، وأما حفظه على وجه أنه يزول ساعة ثم يعود؛ فيكون من المكملات وهذا لا يصح، أما أولاً: فإنه سبق للمؤلف في كتاب المقاصد أن الذي يعد من المكملات إنما هو شرب القليل الذي لا يسكر عادة، كما عد النظر للأجنبية مكملاً لحرمة الزنى، وأما ثانياً: فلو كان الغرض أن ما يزيله رأساً هو الذي يعد فقط من الضروري وما عداه مكمل؛ لكان ذكر المؤلف منافع الأعضاء حشواً مفسداً؛ لأنه يقتضي أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطي وينكشف معدود من نفس الضروري الداخل إجمالاً في حفظ النفس، وأما ثالثاً: فإنه كان المناسب إذاً في التعبير بدل قوله: «وأيضاً؛ فإن حفظه... إلخ» أن يقول المؤلف: «أما حفظه على هذا الوجه؛ فإنه من المكمل لحفظ العقل»؛ لأن قوله: «وأيضاً» يفيد أنه وجه آخر غير السابق، لا أنه تكميل للكلام المتقدم، وإنما أطلنا الكلام ليتم فهم المقام.

(١) أي: من جهة ما يقضي بهدمها وإفسادها، من الظلم ونقص الكيل وما معها، وقوله: «من جانب الوجود»؛ أي: الأسباب التي تحفظها وتستبقي وجودها؛ كالأكل والشرب في حفظ النفس مثلاً.

وأما الدِّين: فراجع إلى التصديق بالقلب والانقياد بالجوارح، والتصديق بالقلب آتٍ بالمقصود في الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ويتفرع[١] عن ذلك كلّ ما جاء[٢] مفصَّلاً في المدني؛ فالأصل وارد في المكّي، والانقياد بالجوارح حاصل بوجهٍ واحدٍ[٣]، ويكون ما زاد على ذلك تكميلاً.

وقد جاء في المكي من ذلك النطق بالشهادتين والصلاة والزكاة، وذلك يحصل به معنى الانقياد، وأما الصوم والحج فمدنيان من باب التكميل[٤]، على أن[٥] الحج كان من فعل العرب أوَّلاً وراثةً عن أبيهم إبراهيم؛ فجاء الإسلام فأصلح منه ما أفسدوا، وردَّهم فيه إلى مشاعرهم.

وكذلك الصيام أيضاً؛ فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء، وكان النبي ﷺ يصومه أيضاً حين قَدِم المدينة صامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان، وانظر في حديث عائشة ﵄ في صيام يوم عاشوراء[٦]؛ فأحكمها التشريع المدني، وأقرَّهما على ما أراد[٧] الله تعالى من التمام الذي بيَّنه في اليوم الذي هو أعظم أيامه حين قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٣]؛ فلهما أصل في المكّي على الجملة[٨].

---

(١) ★ في المطبوع: ليفرع.

(٢) أي: من شعب الإيمان ومحبة الله ورسوله، وما إلى ذلك، وقوله: «فالأصل»؛ أي: الإيماني.

(٣) أي: متى وجد تكليف واحد بدني؛ فإنه يتحقق به معنى كلي الانقياد بالجوارح الذي هو أحد ركني الدين.

(٤) ولم نقل: إنهما داخلان في كلّي الانقياد بالجوارح؛ فيرجعان للوجه الأول في صدر المسألة، حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالاً في مسألة الخمر؛ لأن هذا يستدعي التوسع في معنى الإجمال، والكلّية هنا أكثر مما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالاً في حفظ النفس والأعضاء؛ فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالأمور الاعتبارية، وإنما كانا تكميلين للدين؛ لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتآلفهم وأبهة الإسلام، وهكذا من كل ما فيه تعزيز لشأنه، وفي الصوم تكميل لتهذيب النفس وانقيادها لامتثال الأوامر واجتناب النواهي؛ فهما من مكملات ضروري الدين.

(٥) هذا الترقي لا يفيد شيئاً في أصل الدعوى، وهي أن كل مدني لا تجد فيه كلّياً إلّا وهو جزئي أو تكميلي لما شرع في مكة؛ لأن إصلاح ما أفسدوه لم يجئ إلّا في المدينة.

(٦) أخرج البخاري: ٣٨٣١، ومسلم: ٢٦٣٧، وأحمد: ٢٤٢٣٠، عن عائشة ﵄ قالت: «كان عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية، وكان النبي ﷺ يصومه، فلما قدِمَ المدينة صامه وأمر بصيامه، فلما نزل رمضانُ كان من شاء صامه ومن شاء لا يصومه».
والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة، ويكفي في إثبات هذا صيامه ﷺ ليوم عاشوراء فيها؛ لأنه بعد الرسالة إنما كان يتعبد بالشرع قطعاً، وكونه كان خاصّاً به؛ لا يمنع أن أصل المشروعية للصيام كان بمكة.

(٧) ★ في المطبوع: أقر.

(٨) علمت أنه وإن أفاد في الصوم لكنه لا يفيد في الحج.

والجهادُ الذي شُرع بالمدينة فرع[1] من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مقرَّر بمكة؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱنۡهَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ [لقمان: ١٧] وما أشبه ذلك.

المسألة التاسعة[2]: (الأصل في الأدلة العموم وإن كانت بصيغة الخصوص)

كلُّ دليل شرعي يمكن أخذه كُليّاً، وسواء علينا أكان كُليّاً أم جزئيّاً[3] إلّا ما خصّه الدليل؛ كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ [الأحزاب: ٥٠] وأشباه ذلك، والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كُليّاً أو جزئيّاً؛ فإن كان [كُليّاً فهو المطلوب، وإن كان جزئيّاً؛ فبحسب النازلة، لا بحسب التشريع في الأصل، بأدلة:

منها:] عموم التشريع في الأصل؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سبأ: ٢٨]، ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل: ٤٤] وهذا معنى مقطوع به، لا يخرم القطعَ به ما جاء[4] من شهادة خزيمة[5] وعناق أبي بُردة[6]، وقد جاء في الحديث: «**بُعِثتُ للأحمر والأسْوَد**»[7].

ومنها: أصل شرعية القياس[8]؛ إذ لا معنى له إلّا جعل الخاصّ الصيغة كالعام[9] الصيغة في المعنى، وهو معنى متفق عليه، ولو لم يكن أخذ الدليل كُليّاً بإطلاق لما ساغ ذلك.

ومنها: أن الله تعالى قال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]؛ فإن

---

(١) بل هو أعلى فروعه كما سبق لنا بيانه.

(٢) هذه المسألة التاسعة تقدمت له نظيرتها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضاً، ولا فرق بينهما إلّا من جهة أن تلك في أن الشريعة بحسب المكلفين عامّة، وهذه تقول: إن الدليل الشرعي يؤخذ عامّاً على أحكام الشريعة، وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها؛ لأنه متى كانت الشريعة عامّة لا تخص مكلّفاً دون مكلّف؛ فكل دليل ولو كان لفظه غير عامّ كأن ورد على جزئي؛ فإنه يعتبر عامّاً، ولذا تجد الأدلة هنا بعضاً من الأدلة هناك، وقد توسع هناك بأدلة عقلية، ثم فرّع على المسألة فوائد جليلة، وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرَّعة على تلك، ويحيل في الاستدلال عليها، لكنه زاد هنا قوله: «وقد بين ذلك بقوله وفعله... إلخ»؛ فهذا مع إيجازه فيه هو محل الفائدة الجديدة.

(٣) أي: في صيغته ولفظه، وكذلك يقال في أوله: «المستند»؛ أي: اللفظ الوارد عن الشارع في الموضوع.

(٤) في الاجتزاء في الشهادة على المال بشاهد واحد، وعناق أبي بردة كانت صغيرة غير مستوفية للشرط؛ فقال له: «لا تجزئ عن أحد غيرك».

(٥) ★ أبو داود: ٣٦٠٧، والنسائي: ٤٦٤٧، وأحمد: ٢١٨٨٣، وإسناده صحيح.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٩٥٥، ومسلم: ٥٠٧٣، وأحمد: ١٨٤٨١، من حديث البراء بن عازب ﷺ.

(٧) ★ جزء من حديث أخرجه مسلم: ١١٦٣، من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

(٨) ★ في الأصل: شرعي في القياس.

(٩) ★ في (د): الصيغة عام.

نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عموماً أو غيره، ولكن الله تعالى بيَّن أنه أمر به نبيَّه لأجل التأسّي؛ فقال: ﴿لِكَيْلَا﴾ [الحديد: ٢٣]، ولذلك قال: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] هذا؛ ورسول الله ﷺ قد خصَّه الله بأشياء؛ كهبة المرأة نفسها له[١]، وتحريم نكاح أزواجه من بعده[٢]، والزيادة على أربع؛ فذلك لم يخرجه عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى؛ فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم، وإن لم يكن لها صِيَغ عموم، وهكذا الصِّيَغ المطلَقة تجري في الحكم مجرى العامّة.

ومنها: أن النبي ﷺ بيَّن ذلك بقوله وفعله؛ فالقول كقوله: «**حُكْمي على الواحد حُكْمي على الجماعة**»[٣]، وقوله ـ في قضايا خاصة سُئل فيها؛ أهي لنا خاصَّة أم للناس عامَّة؟ ـ: «**بل للناس عامَّة**»[٤]، كما في قضية الذي نزلت فيه: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾ [هود: ١١٤] وأشباهها.

وقد جعل نفسه عليه [الصلاة و] السلام قُدوة للناس، كما ظهر في حديث الإصباح جنباً وهو يريد أن يصوم[٥]، والغسل من التقاء الختانين[٦]، وقوله: «**إنِّي لأنْسَى أو أُنَسَّى لأسُنَّ**»[٧]،

---

(١) ★ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]. وفي الأصل: بنفسها له.

(٢) ★ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٥٣].

(٣) ★ قال الحافظ العراقي في «تخريج أحاديث المنهاج»: ٢٥: ليس له أصل، وسئل عنه المزي والذهبي فأنكراه.
وذكره الشوكاني في «الفوائد المجموعة» ص٢٠٠، والعجلوني في «كشف الخفاء»: (٢/ ١٤٠)، والسيوطي في «الدر المنثور» ص٢٠٦، وقالوا: ليس له أصل.
ويغني عنه قوله ﷺ: «**وإنما قولي لمئة امرأة كقولي لامرأة واحدة**». أخرجه الترمذي: ١٥٩٧، والنسائي: ٤١٨١، وابن ماجه: ٢٨٧٤، وأحمد: ٢٧٠٠٦، من حديث أميمة بنت رقية ﵄، وإسناده صحيح.

(٤) ★ أخرج البخاري: ٥٢٦، ومسلم: ٧٠٠٤، عن ابن مسعود ﵁: أن رجلاً أصاب من امرأة قُبلة، فأتى النبي ﷺ، فأخبره، فأنزل الله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ فقال الرجل: يا رسول الله: ألي هذا؟ قال: «**لجميع أمتي كلهم**» لفظ البخاري، وفي مسلم «**بل للناس كافة**».
وأما اللفظ الذي أورده المصنف فهو للترمذي: ٣١١٥، من حديث أبي اليَسَر، وقال: حسن صحيح.

(٥) ★ أخرج مسلم: ٢٥٩٣، وأحمد: ٢٤٣٨٥، عن عائشة ﵂: أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ يستفتيه، وهي تسمع من وراء الباب، فقال: يا رسول الله تدركني الصلاة وأنا جنبٌ فأصوم؟ فقال رسول الله ﷺ: «**وأنا تُدركني الصلاةُ وأنا جُنُبٌ فأصوم**».

(٦) ★ أخرج مسلم: ٧٨٦، عن عائشة ﵂ قالت: إنَّ رجلاً سأل رسول الله ﷺ عن الرجل يجامع أهله ثم يكسل، هل عليهما الغسل؟ وعائشة جالسة، فقال رسول الله ﷺ: «**إني لأفعل ذلك أنا وهذه ثم نغتسل**».

(٧) ★ أخرجه مالك: (١/ ١٠٠)، بلاغاً قال ابن عبد البر في «التمهيد»: (٢٤/ ٣٧٥): لا أعلم هذا الحديث روي =

وقوله: «صَلُّوا كما رأيتُموني أُصَلِّي»[١]، و«خُذُوا عنِّي مَناسِكَكم»[٢] وهو كثير.

المسألة العاشرة: (أقسام الدليل)

الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: أن يكون على طريقة البرهان العقلي؛ فيستدلّ به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين، وهو في أول[٣] الأمر موضوع لذلك، ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها؛ كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، وقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ﴾ [فصلت: ٤٤]، وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١]، وقوله: ﴿قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ﴾ [الروم: ٤٠] وهذا الضرب يستدل به على المؤالف والمخالف؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل، فلا يقتصر به على الموافق في النِّحلة.

والثاني: مبني على الموافقة في النِّحلة، وذلك الأدلة الدالَّة على الأحكام التكليفية؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلَّف، ودلالة[٤] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإن هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين، ولا أُتي بها في محلِّ استدلال، بل جيء بها قضايا يُعمل بمقتضاها مسلَّمة متلَقَّاة بالقبول؛ وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالَّة على صدق الرسول الآتي بها؛ فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصِّدق، وإذا ثبت الصِّدق ثبت التكليف على المكلَّف.

فالعالم إذا استدلَّ بالضرب الأول أخذ الدليل إنشائياً كأنه هو واضعه، وإذا استدلَّ بالضرب الثاني أخذه معنًى مسَلَّماً لفهم مقتضاه إلزاماً والتزاماً، فإذا أُطلق لفظُ الدليل على الضربين؛ فهو

= عن رسول الله ﷺ مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه، وهو أحد الأحاديث الأربعة في «الموطأ» التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة، ومعناه صحيح في الأصول.

(١) ★ أخرجه البخاري: ٦٣١، ومسلم: ١٥٣٥، وأحمد: ١٥٥٩٨، من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٣١٣٧، وأحمد: ١٤٤١٩، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما بلفظ: **«لتأخُذُوا مَناسِكَكم، فإنِّي لا أدري لعلِّي لا أحجُّ بعد حِجَّتي هذه»**.

(٣) ★ في الأصل: الأول.

(٤) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواهي لفظاً، بل هي أخبار في معنى الطلب.

إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ؛ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني؛ فهو بالمعنى الأول جارٍ على الاصطلاح المشهور عند العلماء، وبالمعنى الثاني نتيجة أنتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط.

المسألة الحادية عشرة: (المعاني المجازية)

إذا كان الدليل على حقيقته في اللفظ؛ لم يستدلّ به على المعنى المجازي إلّا على القول بتعميم[(١)] اللفظ المشترك، بشرط[(٢)] أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ، وإلّا فلا.

فمثال ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [الروم:١٩]؛ فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقي؛ كإخراج الإنسان الحي من النطفة الميتة، وبالعكس، وأشباه ذلك مما يرجع إلى معناه، وذهب قوم إلى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾ [الأنعام:١٢٢] الآية، وربما ادَّعى قوم أنَّ الجميع[(٣)] مراد، بناء على القول بتعميم المشترك، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ولهذا الأصل أمثلة كثيرة.

ومثال ما تخلَّف فيه الشرط قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء:٤٣]؛ فالمفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو: الحقيقة أو سكر النوم؟ وهو مجاز فيه مستعمل، وأن الجنابة والغسل منها على حقيقته، فلو فُسِّر على أن السكر هو سُكر الغفلة والشهوة وحُبِّ الدنيا المانع من قبول

---

(١) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة: لا يستعمل اللفظ في الحقيقة والمجاز مقصودين معاً بالحكم، وأجازه الشافعية والقاضي وبعض المعتزلة مطلقاً، إلا إذا لم يمكن الجمع؛ كافعل أمراً وتهديداً؛ لأن الأمر يقتضي الإيجاب، والتهديد يقتضي الترك؛ فلا يصح اجتماعهما، وقال الغزالي وأبو الحسين: إنما يجوز عقلاً لا لغة؛ إلا في غير المفرد من المثنى والمجموع؛ فيجوز لغة أيضاً، فيكون حينئذ كل لفظ مستعملاً في معنى.

(٢) أي: بشرط أن يكون هذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هذا اللفظ عند العرب، وهذا هو محل الزيادة في كلامه على كلام المجيزين يقيّد به هذا الجواز، ولا يخفى أن استعمال ألفاظ الكتاب في المجاز فقط محتاج أيضاً إلى هذا القيد.

(٣) هذا هو محل التمثيل، وقوله: «أو سكر النوم... إلخ»؛ أي: فيصح أن يكون من موضوع المسألة مما تحقق فيه الشرط.

العبادة في اعتبار التقوى كما منع[١] سكر الشراب من الجواز في صُلب الفقه، وأن الجنابة المراد بها التضمُّخ[٢] بدَنَس الذنوب، والاغتسال هو التوبة؛ لكان هذا التفسير غير معتبر؛ لأن العرب لم تَستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به؛ لأنها لا تفهم[٣] من الجنابة والاغتسال إلّا الحقيقة.

ومثله قول من زعم أن النعلين في قوله تعالى: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [طه: ١٢] إشارة إلى خلع الكونين؛ فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها، وربما نقل في معنى قوله ﷺ: «تَدَاوَوْا فإنَّ الذي أنزلَ الدَّاءَ أنزلَ الدَّواءَ»[٤] أنَّ فيه إشارة[٥] إلى التداوي بالتوبة من أمراض الذنوب، وكلُّ ذلك غير معتَبَر، فلا يصحُّ استعمال الأدلة الشرعية في مثله، وأول قاطع فيه أن القرآن أُنزل عربياً وبلسان العرب، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم، وهذا الاستعمال خارج عنه، ولهذا المعنى تقرير في موضعه[٦] من هذا الكتاب، والحمد لله. فإن نقل في التفسير نحوه عن رجل يُعتَدُّ به في أهل العلم؛ فالقول فيه مبسوط بعد هذا[٧] بحول الله.

المسألة الثانية عشرة: (الأدلة وعمل السلف بها)

كلُّ دليل شرعي لا يخلو أنْ يكون معمولاً به في السَّلف المتقدِّمين دائماً أو أكثرياً، أو لا يكون معمولاً به إلَّا قليلاً أو في وقت ما، أو لا يثبت به عمل؛ فهذه ثلاثة أقسام:

---

(١) أي: فيكون مما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط.

(٢) أي: مجازاً مراداً مع الحقيقة؛ لأن أرباب الإشارة من الصوفية لا يقصرون المعنى المراد على المجاز في مثل هذا.

(٣) أي: ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازاً ولا حقيقة.

(٤) ★ أخرجه أبو داود: ٣٨٥٥، والترمذي: ٢٠٣٨، والنسائي في «الكبرى»: ٥٨٧٥، وابن ماجه: ٣٤٣٦، وأحمد: ١٨٤٥٤، من حديث أسامة بن شريك، وإسناده صحيح.

(٥) ليست الإشارة في كلامهم مما يراد منه استعمال اللفظ في المعنى المذكور، وحاشاهم أن يقولوا ذلك، بل معناه أن الألفاظ مستعملة في معناها الوضعي العربي، وإنما يخطر المعنى الإشاري على قلوب العارفين عند ذكر الآية أو الحديث، بعد فهمه على الطريق العربي الصحيح، كما أفاده ابن عطاء الله في كتابه «لطائف المنن».

(٦) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثاني من المقاصد، وسيأتي أيضاً في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز.

(٧) أي: في الفصل الثاني من المسألة التاسعة المذكورة، فيما روي عن سهل بن عبد الله من تفسير آيات على هذا النحو.

أحدها: أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرياً؛ فلا إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وفقه، وهي السنة المتَّبَعة والطريق المستقيم، كان الدليلُ مما يقتضي إيجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام؛ كفعل النبي ﷺ مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوُّعها[١] من فرض أو نفل، والزكاة بشروطها، والضحايا والعقيقة، والنكاح والطلاق، والبيوع وسواها من الأحكام التي جاءت في الشريعة وبيَّنها عليه [الصلاة و] السلام بقوله أو فعله أو إقراره، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائماً أو أكثرياً.

وبالجملة ساوى القولُ الفعلَ ولم يخالفه بوجه؛ فلا إشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأُمَّة بذلك على الإطلاق، فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون؛ جرى على[٢] ما تقدم في كتاب الأحكام من اعتبار[٣] الكُلِّية والجزئية؛ فلا معنى للإعادة.

والثاني: ألَّا يقع العمل به إلا قليلاً أو في وقت[٤] من الأوقات أو حالٍ من الأحوال، ووقع إيثار غيره والعمل به دائماً[٥] أو أكثرياً؛ فذلك الغير هو السنة المتَّبعة والطريق السابلة[٦]، وأما ما[٧] لم يقع العمل عليه إلَّا قليلاً؛ فيجب التثبُّت فيه وفي العمل على وفقه، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر؛ فإن إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل؛ إما أن يكون لمعنى شرعي أو لغير معنى شرعي، وباطلٌ أن يكون لغير معنى شرعي؛ فلا بُدَّ أن يكون لمعنى شرعي تحرَّوا

---

(١) ★ في الأصل: تنويعهما.

(٢) ★ في (د): جرى فيه.

(٣) لم يظهر معنى اعتبار الكلِّية والجزئية في هذا، إنما يظهر ما تقدم في فصل ما يدخل تحت العفو، وهو في موضوع الخروج عن الدليل، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة؛ فليراجع.

(٤) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله: «قليلاً»؛ فقوله: «في وقت» أي: كما يأتي في صلاته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الأوقات، وقوله: «أو حال»؛ أي: كتأخيره عليه السلام الظهر للإبراد والجمع بين الصلاتين في السفر كما سيأتي له.

(٥) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلاً؛ فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائماً! قلت: وفي (د): والعمل عليه.

(٦) السابلة من الطرق: المسلوكة، والقوم المختلفة عليها. «القاموس المحيط»: (سبل).

(٧) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الأصوليون في مباحث الترجيح بالأمر الخارج، كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الأربعة، أو بعمل أكثر السلف، فما هنا ترجيح وإن كان بخارج أيضاً؛ إلا أنه يكون عمله ﷺ وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة يأتي ذكرها، ولا ينافي أنه من الترجيح بخارج جَعلُه المعارضةَ بين العمل والمعنى الذي تحروه؛ لأن الواقع أن المعارضة إنما هي بين الخبرين، ومعارضة العمل تابعة، يرشدك إلى هذا قوله: «فإن فرض أن هذا... إلخ»؛ فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك التخيير في العمل بأيهما.

العمل به، وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل، كالمعارض للمعنى الذي تحرَّوا العمل على وفقه، وإن لم يكن معارضاً في الحقيقة[١]؛ فلا بُدَّ من تحرِّي ما تحرَّوا وموافقة ما داوموا عليه.

وأيضاً؛ فإن فرض أن هذا المنقول الذي قلَّ العمل به مع ما كَثُر العمل به يقتضيان[٢] التخيير، فعملهم ـ إذا حقق النظر فيه ـ لا يقتضي مطلق التخيير، بل اقتضى أن ما داوموا عليه هو الأولى في الجملة، وإن كان العمل الواقع على وفق الآخر لا حرج فيه، كما نقول في المباح مع المندوب: إن وضعهما بحسب فعل المكلَّف يشبه المخيَّر فيه؛ إذ لا حرج في ترك المندوب على الجملة[٣]؛ فصار المكلَّف كالمخيَّر فيهما، لكنه في الحقيقة ليس كذلك، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح في الجملة، فكذلك ما نحن فيه.

وإلى هذا[٤] فقد ذكر أهل الأصول أنَّ قضايا الأعيان لا تكون بمجرَّدها حُجَّة، ما لم يعضدها دليل آخر؛ لاحتمالها في أنفسها، وإمكان[٥] ألَّا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر، ومرَّ من ذلك[٦] في كتاب الأحكام وما بعده، فإذا كان كذلك ترجَّح العمل على خلاف ذلك القليل، ولهذا القسم أمثلة كثيرة، ولكنها على ضربين:

أحدهما: أن يتبيَّن فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سبباً للقلَّة، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب، وله مواضع؛ كوقوعه بياناً لحدود حدّت، أو أوقات عيّنت، أو نحو ذلك.

كما جاء في حديث إمامة جبريل بالنبي ﷺ يومين[٧]، وبيان رسول الله ﷺ لمن سأله عن وقت الصلاة، فقال: «صلِّ مَعنا هذين اليومَين»[٨]؛ فصلاته في اليوم[٩] في أواخر الأوقات وقع موقع

---

(١) أي: لضعفه بإزاء ما كثر العمل على وفقه.

(٢) أي: لأنهما دليلان متعارضان ولا مرجح؛ فالحكم إما الوقف، وإما التخيير على الخلاف بينهم في ذلك.

(٣) وإن كان في ترك المندوب كلّياً حرج، كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل.

(٤) يعني: ويضاف إلى ما ذكرناه من أدلة الأخذ بما عليه العمل في الأعم الأكثر أن قضايا الأعيان... إلخ، ولا يخفى أن العمل إذا كان قليلاً عد من قضايا الأعيان التي لا يحتج بها، وهذا يوهن الأخذ بما كان العمل عليه قليلاً.

(٥) عطف تفسير لقوله: «احتمالها في أنفسها».

(٦) كما تقدم في ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات؛ حتى كان يظن بهم أنهم لا يرونها مباحة.
قلت: في المطبوع: ومن ذلك.

(٧) ★ أخرجه الترمذي: ١٥٠، والنسائي: ٥٢٦، وابن حبان: ١٤٧٢، وأحمد: ١٤٥٣٨، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، وإسناده صحيح.

(٨) ★ أخرجه مسلم: ١٣٩١، وأحمد: ٢٢٩٥٤، من حديث بريدة الأسلمي رضي الله عنه.

(٩) لعل فيه سقط كلمة «الثاني» كما يدل عليه الحديث في باب مواقيت الصلاة.

البيان لآخر وقت الاختيار الذي لا يتعدّى، ثم لم يزل عليه السلام مثابراً على أوائل الأوقات إلّا عند عارض؛ كالإبراد في شدة الحرّ(١)، والجمع بين الصلاتين في السَّفر(٢)، وأشباه ذلك.

وكذلك قوله: «من أدرك ركعةً من الصبح قبل أن تَطلُعَ الشمسُ فقد أدركَ الصبحَ»(٣) إلخ بيان لأوقات الأعذار لا مطلقاً، فلذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار، ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه [الصلاة و] السلام: «أَسْفِروا بالفجر»(٤) مرجوح بالنسبة إلى العمل(٥) على وفقه، وإن لم يصح فالأمر أوضح.

وبه أيضاً يفهم(٦) وجه إنكار أبي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبة ﷺ تأخير الصلاة إلى آخر وقتها، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبد العزيز كذلك، واحتجاج عروة بحديث عائشة «أن النبي ﷺ كان يُصلّي العصرَ والشمسُ في حُجْرَتها قبل أن تَظهر»(٧) ولفظ «كان يفعل»(٨) يقتضي الكثرة(٩) بحسب العُرف، فكأنه احتجّ عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي ﷺ، كما احتجّ أيضاً

---

(١) ★ وذلك في قوله ﷺ: «إذا اشتدَّ الحَرُّ فأبردوا عن الصلاة، فإن شدَّةَ الحرِّ من فَيْحِ جهنَّم» أخرجه البخاري: ٥٣٣ ـ ٥٣٤، ومسلم: ١٣٩٥، وأحمد: ٩٩٥٦، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) ★ عن ابن عباس ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ يجمع بين صلاة الظهر والعصر إذا كان على ظهر سير، ويجمع بين المغرب والعشاء» أخرجه البخاري: ١١٠٧، وأحمد: ١٨٧٤.

وعن ابن عمر ﷺ قال: «كان النبي ﷺ يجمع بين المغرب والعشاء إذا جدَّ به السير» أخرجه البخاري: ١١٠٦، ومسلم: ١٦٢١، وأحمد: ٥١٦٣. وهناك أحاديث أخرى كثيرة في جمع النبي ﷺ للصلوات في السفر.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٥٧٩، ومسلم: ١٣٧٤، وأحمد: ٩٩٥٤، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) ★ أخرجه أبو داود: ٤٢٤، والترمذي: ١٥٤، والنسائي: ٥٤٩، وابن ماجه: ٦٧٢، وأحمد: ١٥٨١٩، وابن حبان: ١٤٩٠، من حديث رافع بن خديج ﷺ، بلفظ «أصبحوا بالصبح فإنه أعظم للأجر» وهو صحيح بطرقه.

(٥) أي: لقلة العمل على الإسفار، والمرجوحية أخذ بها مالك، وقوله: «وإن لم يصح؛ فالأمر أوضح»، الأوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط، وإلا؛ فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام في دليلين صحيحين ترجّح أحدهما بأن العمل به أكثري.

(٦) وإن لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه في احتجاجه، بل ذكر قوله: «بهذا أمرت» كما يجيء بعد.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٥٢٢، ومسلم: ١٣٨١، وأحمد: ٢٤٠٩٥.

وفي لفظ للبخاري: ٥٤٤ «والشمس لم تخرج من حجرتها»، والمعنى: قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار.

(٨) ★ في (د): كان فعل.

(٩) ولذلك أخر بعض المصنفين في الحديث باباً لـ«كان»، وسموه باب الشمائل، وقال أهل الأصول: إن لفظ «كان يفعل» يفيد عرفاً ذلك.

أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلَّى إلى أن قال: «بهذا أُمِرْتُ»[١]، وكذلك قول عمر بن الخطاب ﷺ للداخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر: «أيَّةُ ساعةٍ هذه؟»[٢] وأشباهُه.

وكما جاء في قيام رسول الله ﷺ في رمضان في المسجد، ثم ترك ذلك مَخافة أن يَعمل به الناس فيُفرَض عليهم[٣]، ولم يَعُدْ إلى ذلك هو ولا أبو بكر ﷺ، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب ﷺ، فعمل بذلك لزوال علَّة الإيجاب، ثم نبَّه على أنَّ القيام في آخر الليل أفضل من ذلك[٤]، فلأجل ذلك كان كبار السَّلَف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام، واستحبَّه مالك لمن قدر عليه.

وإلى هذا الأصل[٥] ردَّت عائشة ﷺ ترك رسول الله ﷺ الإدامة على صلاة الضُّحى، فعملت بها لزوال العلة بموته، فقالت: «ما رأيتُ[٦] رسولَ الله ﷺ يصلِّي الضُّحى قط وإني لأسبِّحُها»[٧]، وفي رواية: «وإني لأسبِّحها، وإن كان رسولُ الله ﷺ لَيَدَعُ العملَ وهو يُحبُّ أن يعمَلَه، خشيةَ أن يعملَ به الناسُ فيُفرَضَ عليهم»[٨]. وكانت تصلِّي الضحى ثماني ركعات، ثم تقول: «لو نُشِرَ لي أبواي[٩] ما تركتها»[١٠]. فإذا بنينا على ما فهِمَتْ ﷺ من ترك رسول الله ﷺ للمداومة على الضُّحى فلا حَرجَ على مَن فعلها[١١].

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٥٢١، ومسلم: ١٣٨٠، وأحمد: ٢٢٣٥٣.

(٢) أي: إن العمل على غير هذا، فقد كانوا يبكِّرون للجمعة.
★ والحديث أخرجه البخاري: ٨٧٨، ومسلم: ١٩٥٥، وأحمد: ١٩٩.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٢٠١٢، ومسلم: ١٧٨٤، وأحمد: ٢٥٣٦٢، من حديث عائشة ﷺ.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٢٠١٠.

(٥) الأصل الخاص، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذي فيه الكلام، وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به.

(٦) لا ينافي ما جاء عنها في أحاديث أخرى أنه ﷺ كان يصليها أربعاً؛ لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التي يكون فيها عادة بين نسائه، وقد ثبت لها فعله ﷺ للضحى وإن لم تره؛ فلذلك كانت تصليها، ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها؛ فلذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ١١٧٧، ومسلم: ١٦٦٢، وأحمد: ٢٦٩٠٠.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ١١٢٨، ومسلم: ١٦٦٢، وأحمد: ٢٥٤٥١.

(٩) أي: ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بمُلْهٍ لها عن صلاة الضحى، وذلك دليل على تأكدها في رأيها.

(١٠) ★ أخرجه مالك: (١/ ١٥٣)، والنسائي في «الكبرى»: ٤٨٢، وأحمد: ٢٥٠٧٨.

(١١) أي: المداومة.

ونظير ذلك أنه عليه [الصلاة و] السلام كان يواصل الصيام ثم نَهى عن الوِصال[(١)]، وفهم الصحابة من ذلك ـ عائشةُ وغيرها ـ أن النهي للرِّفق فواصلوا، ولم يواصلوا كلُّهم، وإنما واصَلَ منهم جماعة كان لهم قوة على الوِصال، ولم يتخوَّفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات.

وأمثلة هذا الضرب كثيرة، وحكمه الذي ينبغي فيه الموافقة للعمل الغالب كائناً ما كان، وترك القليل أو تقليله حسبما فعلوه، أما فيما كان[(٢)] تعريفاً بحدّ وما أشبهه؛ فقد استمر العمل الأول[(٣)] على ما هو الأَوْلى، فكذلك يكون بالنسبة إلى ما جاء[(٤)] بعد موافقته لهم على ذلك، وأما غيره فكذلك أيضاً، ويظهر لك بالنظر في الأمثلة المذكورة.

فقيام رسول الله ﷺ في رمضان في المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته، وذلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفُضلاء المقتدى بهم؛ فإن هؤلاء منتصبون[(٥)] لأن يُقتدى بهم فيما يفعلون ـ وفي باب البيان من هذا الكتاب [لهذا] بيان ـ فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوماً عليه أنه واجب، وسَدُّ الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع، وفي هذا الكتاب له ذِكر، اللهم إلَّا أن يعمل به الصحابة ﷺ كما في قيام رمضان فلا بأس، وسنتهم سنة ماضية، وقد حفظ الله فيها هذا المحظور الذي هو ظن الوجوب، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه إلَّا وهم يرون أنَّ القيام في البيوت [أفضل، ويتحرَّوْنه أيضاً؛ فكان على قولهم وعملهم القيامُ في البيوت] أولى[(٦)]، ولذلك جعل

---

(١) أخرجه البخاري: ١٩٦٤، ومسلم: ٢٥٧٢، وأحمد: ٢٦٠٥٤، من حديث عائشة ﵂.

(٢) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور في كلامه آنفاً.

(٣) أي: في عهده ﷺ، وقوله: «فكذلك يكون. . . إلخ»؛ أي: يكون الشأن فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له ﷺ، أي: الحكم فيه للعمل الغالب قطعاً بدون توهم؛ فقوله: «بعد» بالضم، وقوله: «موافقته» فاعل، ولعل فيه تحريف كلمة موافقتهم له بموافقته لهم كما هو الأنسب، أي: وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاه؛ فسيأتي أنه وإن كان طريقاً يصح سلوكه؛ إلا أن الأصل هو الأولى، وهذا معنى قوله: «وأما غيره. . . إلخ»؛ أي: فغير ما وافقوا عليه، فربما يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الغالب الذي كان في عهده ﷺ، ولكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه؛ كما يتبين ذلك من إرجاع الأمثلة التي حصلت فيها المخالفة إلى أن الأولى فيها أيضاً ما كان العمل جارياً فيه على عهده ﷺ، وغيره يعتبر مرجوحاً، مع كونه صح في ذاته لسبب اقتضاه.

(٤) ★ في الأصل: من جاء.

(٥) ★ في الأصل: منصوبون.

(٦) أي: فهم وإن أقاموها في المسجد بإمام واحد على خلاف ما كان في عهده ﷺ لهذا العذر ولارتفاع المانع الذي هو خوف الافتراض؛ إلا أن عملهم وقولهم جار على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب في عهده.

بعض الفقهاء القيام في المساجد أَوْلى لمن لم يستظهر القرآن، أو لمن لا يقوى إلا بالتأسّي؛ فكانت أولويته لعذر كالرخصة، ومنهم من يُطلِق القول بأن البيوت أولى، فعلى كلٍّ تقدير ما داوم عليه النبي ﷺ هو المقدَّم، وما رآه[1] السَّلف الصالح فسُنَّة أيضاً، ولذلك يقول بعضهم: لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة؛ لأنها مخالفة لما استمرَّ عليه العمل في الصحابة.

وأما[2] صلاة الضُّحى؛ فشهادة عائشة رضي الله عنها بأنها لم تَرَ رسولَ الله ﷺ يصلّيها قط دليلٌ على قلّة عمله بها، ثم الصحابة رضي الله عنهم لم ينقل عنهم العمل بها، وإنما داوم من داوم عليها منهم بمكان لا يتأسّى بهم فيه كالبيوت، عملاً[3] بقاعدة الدوام على الأعمال، ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الإيجاب لداوم عليها، وهو[4] أيضاً موجود في عمل المقتدى بهم، إلا أن ضميمة إخفائها يصد عن الاقتداء.

ومن هنا لم تُشرع الجماعة في النوافل بإطلاق، بل في بعض مؤكّداتها؛ كالعيدين، والخسوف ونحوها، وما سوى ذلك فقد بيَّن عليه [الصلاة و] السلام أنَّ النوافل في البيوت أفضل، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث[5] أفضل من صلاتها في مسجده الذي هو أفضل البقاع التي يُصلّى فيها؛ فلذلك صلى عليه [الصلاة و] السلام في بيت مُلَيكة ركعتين في جماعة[6]، وصلى بابن عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة، ولم يظهر ذلك في الناس، ولا أمرهم به ولا شهَّره فيهم ولا أكثَرَ من ذلك، بل كان عامة عمله في النوافل على حال الانفراد، فدلَّت هذه القرائن كلُّها ـ مع ما انضاف إليها من أن ذلك أيضاً لم يشتهر[7] في السَّلَف الصالح ولا واظبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً ـ أنه مرجوح، وأنَّ ما كانوا عليه من الأعمِّ الأغلب هو الأولى والأحرى، وإذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتدَّ الأمرُ في هذه القضايا؛ فكان العملُ على ما داوم عليه الأوَّلون أَوْلى، وهو

---

(١) ★ في الأصل: رواه.

(٢) مقابل لقوله: «فقيام رمضان»؛ فالمثالان وكذا مثال الوصال بيان لقوله: «وأما غيره؛ فكذلك أيضاً» على ما سبق شرحه.

(٣) أي: فهم لم يبتدعوا، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ما خشيه ﷺ من الإيجاب، ولا ظن الوجوب بفعلهم؛ لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف: «إلا أن ضميمة إخفائها... إلخ».

(٤) ★ في (د): هذا.

(٥) ★ وهو قوله ﷺ: «صلاةُ المرء في بيته أفضلُ من صَلاته في مسجدي هذا، إلّا المكتوبة» أخرجه أبو داود: ١٠٤٤، من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه، وعند البخاري: ٧٣١، ومسلم: ١٨٢٦، وأحمد: ٢١٥٨٢ بنحوه.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٣٨٠، ومسلم: ١٤٩٩، وأحمد: ١٢٣٤٠، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٧) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة مما حصلت فيه الموافقة لفعله تماماً، بحيث لم يوجد ما يقتضي رخصة لمخالفة البعض مثلاً، ولا يكون هذا من أمثلة قوله: «وأما غيره».

الذي أخذ به مالكٌ فيما روي عنه أنه يُجيز الجماعة في النافلة في الرَّجُلين والثلاثة ونحو ذلك، وحيث لا يكون مظِنَّةَ اشتهار، وما سوى ذلك فهو يكرهه.

وأما مسألة الوصال[1] فإنَّ الأحقَّ والأولى ما كان عليه عامَّتهم، ولم يواصل خاصَّتهم حتى كانوا في صيامهم كالعامَّة في تَرْكِهم له، لِما رزقهم الله من القوة، التي هي أنموذج من قوله عليه [الصلاة و] السلام: «إني أَبيتُ عند ربِّي يُطعِمُني ويَسْقِيني»[2] مع أن بعض[3] من كان يَسْرِد الصيام، قال بعدَ ما ضعف: «يا ليتني قَبِلْتُ رُخصةَ رسول الله ﷺ»[4].

وأيضاً فإن طلب[5] المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلَّف بالرِّفق والقصد خوف الانقطاع ـ وقد مرَّ لهذا المعنى تقرير في كتاب[6] الأحكام ـ فكان الأحرى الحمل على التوسط، وليس إلَّا ما كان عليه العامة وما واظبوا عليه، وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الضرب.

والضرب الثاني: ما كان على خلاف ذلك، ولكنه يأتي على وجوهٍ:

منها: أن يكون محتملاً في[7] نفسه، فيختلف[8] فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله[9]، والذي هو أبرأ للعهدة وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعمِّ الأغلب.

كقيام الرجل للرجل إكراماً له وتعظيماً؛ فإنَّ العمل المتَّصل تركه؛ فقد كانوا لا يقومون لرسول الله ﷺ إذا أقبل عليهم[10]، وكان يجلس حيث انتهى به المجلس[11]، ولم يُنقل عن

---

(١) الوصال صوم يومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل، والسرد أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل، ومنه يفهم أن قوله: «مع أن بعض من كان يسرد. . . إلخ» كلام فيما يشبه الوصال من جهة أن كلًا غير ما هو الأولى في نظر الشارع.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١٩٦٤، ومسلم: ٢٥٧٢، وأحمد: ٢٦٠٥٤، من حديث عائشة ﵂.

(٣) هو عبد الله بن عمرو.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ١٩٧٥، ومسلم: ٢٧٣١، وأحمد: ٦٨٦٧، من حديث عبد الله بن عمرو ﵄.

(٥) ★ في الأصل: مطالبة.

(٦) في باب الرخصة، وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف.

(٧) أي: يكون وقوعه متفقاً عليه، ولكنه يكون محتملاً للمعنى المستدل عليه ولغيره، كما في القيام للقادم.

(٨) ★ في (د): فيختلفوا.

(٩) أي: يكون ثبوته محل خلاف؛ كما في تقبيل اليد، وسجود الشكر.

(١٠) ★ عن أنس بن مالك ﵁ قال: «ما كان في الدنيا شخصٌ أحبَّ إليهم رؤية من رسول الله ﷺ، وكانوا إذا رَأَوْه لم يقوموا له، لما كانوا يعلمون من كراهيَته لذلك» أخرجه البخاري في «الأدب المفرد»: ٩٤٦، والترمذي: ٢٧٥٥، وأحمد: ١٢٣٤٥، وإسناده صحيح.

(١١) ★ أخرج الطبراني في «الكبير»: ٤١٤، والبيهقي في «الشعب»: ١٤٣٠، من حديث هند بن أبي هالة، في =

الصحابة ﷺ عملٌ مستمر، ولو كان لنُقل، حتى روي عن عمر بنِ عبد العزيز ﷺ أنه لما استخلف قاموا له في المجلس؛ فقال: «إن تقوموا نَقُم، وإن تقعدوا نقعد، وإنما يقوم الناسُ لربِّ العالمين»[(١)]، فقيامه ﷺ لجعفر ابن عمِّه وقوله: «قومُوا لِسَيِّدِكم»[(٢)] إن حملناه على ظاهره؛ فالأَوْلى خلافه لما تقدم، وإن نظرنا فيه وجدناه محتملاً أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم[(٣)] أو على وجهٍ آخر من المبادرة إلى اللقاء لشَوقٍ يجده القائم للمقوم له، أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للقعود، أو للإعانة على معنى من المعاني، أو لغير ذلك مما يحتمل.

وإذا احتمل الموضع؛ طُلبنا بالوقوف مع العمل المستمر؛ لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير[(٤)] معارض له؛ فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق، وإن رجعنا إلى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك، إلَّا من باب التمسك بمجرَّد الظاهر، وذلك لا يقوى[(٥)] قوة معارضه.

ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعانقة، فإن مالكاً قال له: كان ذلك خاصّاً بجعفر،

= حديث طويل في وصف النبي ﷺ قال: «وإذا انتهى إلى قوم جلس حيث ينتهي به المجلس، ويأمر بذلك». قال الهيثمي في «المجمع»: (٨/ ٤٨٧)، وفيه من لم يسم.

وأخرج أبو داود: ٤٨٢٥، والترمذي: ٢٧٢٥، وأحمد: ٢٠٨٥٥، من حديث جابر بن سمرة، قال: «كنا إذا أتينا رسولَ الله ﷺ جلس أحدُنا حيث ينتهي» وهو حسن.

(١) ★ ذكره الحافظ في «الفتح»: (١١/ ٥١).

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٢٦٢، ومسلم: ٤٥٩٦، وأحمد: ١١١٦٨، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ بلفظ: «قوموا إلى سيدكم» بدل «لسيدكم».

قال ابن كثير في «تفسيره»: (٤/ ٤١٥): وقد اختلف الفقهاء في جواز القيام للوارد إذا جاء على أقوال:

- فمنهم من رخَّص في ذلك محتجّاً بحديث «قوموا إلى سيدكم».

- ومنهم من منع ذلك محتجّاً بحديث «من أحب أن يتمثل له الرجال قياماً فليتبوأ مقعده من النار».

- ومنهم من فصل فقال: يجوز عند القدوم من السفر وللحاكم في محل ولايته، كما دل عليه قصة سعد بن معاذ، فإنه لما استقدمه النبي حاكماً في بني قريظة فرآه مقبلاً قال للمسلمين: «قوموا إلى سيدكم»، وما ذاك إلا ليكون أنفذ لحكمه والله أعلم، فأما اتخاذه ديدناً فإنه من شعار العجم، وقد جاء في «السنن» أنه لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله ﷺ وكان إذا جاء لا يقومون له لما يعلمون من كراهته لذلك. اهـ.

(٣) وهذا هو الذي كانوا يتحاشونه ويرونه موجباً لكراهيته، كما أشار إليه بقوله: «وإنما يقوم الناس لرب العالمين».

(٤) كما سبق أن قضايا الأعيان لا تقوم حجة إلا إذا عضدها دليل آخر؛ لاحتمال ألا تكون مخالفة... إلخ.

(٥) أي: لأنه مع كونه قليلاً محتمل لغير المعنى المستدل عليه في مقابلة الكثير الذي لا احتمال فيه.

فقال سفيان: ما يخصُّه يخصُّنا، وما يعمُّه يعمُّنا إذا كنا صالحين[١]. فيمكن أن يكون مالك عمل في المعانقة بناءً على هذا الأصل، فجعل معانقة النبي عليه [الصلاة و] السلام أمراً خاصاً، أي: ليس عليه العمل؛ فالذي ينبغي وقفه على ما جرى فيه.

وكذلك تقبيل اليد إن فرضنا أو سلَّمنا صحَّة ما روي فيه[٢]؛ فإنه لم يقع تقبيل يد رسول الله ﷺ إلَّا نادراً، ثم لم يستمر فيه عمل إلَّا الترك من الصحابة والتابعين ﷺ، فدلَّ على مرجوحيته.

ومن ذلك سجود الشكر إن فرضنا ثبوته عن النبي ﷺ[٣]؛ فإنه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي توالت عليه، والنِّعم التي أُفرغت عليه إفراغاً، فلم يُنقل عنه مواظبة على ذلك، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلَّا في النَّدرة، مثل كعب بن مالك إذ نزلت توبته[٤]؛ فكان العمل على وفقه تركاً للعمل على وفق العامة منهم.

ومن هذا المكان يتطلَّع إلى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل[٥] مقدَّماً على الأحاديث؛ إذ كان إنما يراعي كلَّ المراعاة العمل المستمر والأكثري[٦]، ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث، وكان ممن أدرك التابعين وراقَبَ أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمراً فيهم إلَّا وهو مستمر في عمل رسول الله ﷺ أو في قوة المستمر.

وقد قيل لمالك: إن قوماً يقولون: إن التشهد فرض؛ فقال: أمَا كان أحد يعرف التشهد؟ فأشار إلى الإنكار عليهم[٧] بأن مذهبهم كالمبتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من تقدم.

وسأله أبو يوسف عن الأذان؟ فقال مالك: وما حاجتك إلى ذلك؟ فعجباً من فقيه يسأل عن

---

(١) ★ انظر «أحكام القرآن» لابن العربي: (٤/ ٨٦) عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾ من سورة «فصلت».

(٢) ★ انظر في ذلك كتاب «الأدب المفرد» للبخاري، باب: تقبيل اليد، و«سنن البيهقي الكبرى» باب: ما جاء في قبلة اليد.

(٣) ★ وقد ثبت ذلك في أحاديث كثيرة منها ما أخرجه أبو داود: ٢٧٧٤، والترمذي: ١٥٧٨، وابن ماجه: ١٣٩٤، وحسنه الألباني في «صحيح الجامع»: ٤٧٠١.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٤٤١٨، ومسلم: ٧٠١٧، وأحمد: ١٥٧٩٠.

(٥) المستند إلى الدليل الشرعي لا مجرد العمل؛ فالعمل المستمر عنده يرجح الدليل على سائر الأدلة التي لم يصاحبها العمل المستمر، هكذا ينبغي أن يفهم؛ كما ذكره الأصوليون، قالوا: يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة، وسيأتي عن مالك أنه قال: «أحب الأحاديث إليّ ما اجتمع الناس عليه».

(٦) ★ في (د): الأكثر.

(٧) ★ في (د): عليه.

الأذان! ثم قال له مالك: وكيف الأذان عندكم؟ فذكر مذهبهم فيه، فقال: من أين لكم هذا؟ فذكر له أن بلالاً لما قَدِم الشام سألوه أن يؤذِّن لهم فأذن لهم كما ذكر عنهم، فقال له مالك: «ما أدري ما أذان يوم؟ وما صلاة يوم؟ هذا مؤذِّن رسول الله ﷺ وولدُه من بعده يؤذِّنون في حياته وعند قبره، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده»، فأشار مالك إلى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت في الاتباع وأولى أن يُرجع إليه.

وقد بيَّن في «العتبية»[١] أصلاً لهذا المعنى عظيماً يجلُّ موقعه عند من نظر إلى مغزاه، وذلك أنه سئل عن الرجل يأتيه[٢] الأمر يحبُّه فيسجد لله شكراً، فقال: لا يفعل، ليس مما مضى من أمر الناس، قيل له: إن أبا بكر الصديق ـ فيما يذكرون ـ سجَدَ يوم اليمامة شكراً[٣]، أفسمعت ذلك؟ قال: ما سمعت ذلك، وأنا أرى أنْ قد كذبوا[٤] على أبي بكر، وهذا من الضلال أن يسمع الرجل الشيء فيقول: هذا شيء لم نسمع له خلافاً. ثم قال: قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده، أفسمعت أن أحداً منهم سجد؟ إذا جاءك مثل هذا مما كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فعليك بذلك، فإنه لو كان لذُكر؛ لأنه منْ أمر الناس الذي قد كان فيهم، فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهذا إجماع، إذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه».

هذا ما قال، وهو واضح في أنَّ العمل العامّ هو المعتمد، على أيِّ وجه كان، وفي أيِّ محلٍّ وقع، ولا يُلتفت إلى قلائل ما نقل، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير.

ومنها: أن يكون هذا القليل خاصّاً بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به، أو خاصّاً بحال من الأحوال، فلا يكون فيه حُجَّة على العمل به في غير ما تقيّد به، كما قالوا في مسحِه عليه [الصلاة و] السلام على ناصيته وعلى العِمامة في الوضوء أنه كان به مرض[٥]، وكذلك نهيه عليه [الصلاة و] السلام عن ادِّخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، بناء على أنَّ إذنه بعدَ ذلك لم يكن نسخاً، وهو قوله: «**إنما نَهيتُكم لأجل الدَّافَّة**»[٦].

---

(١) ★ «البيان والتحصيل في شرح العتبية»: (١/ ٣٩٢).
(٢) ★ في (د): يأتي إليه.
(٣) ★ أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ٥٩٦٣، وابن أبي شيبة: (٢/ ٢٢٨)، والبيهقي في «الكبرى»: (٢/ ٣٧١).
قال في «الإرواء»: ٤٧٦: رجاله ثقات رجال الشيخين غير الرجل الذي لم يسم.
(٤) ★ في (د): وأرى أن كذبوا.
(٥) ★ أخرج مسلم: ٦٣٣، وأحمد: ١٨١٣٤، عن المغيرة بن شعبة ﷺ أنه ﷺ: «مسح بناصيته وعلى العمامة وعلى خُفيه. . .».
(٦) ★ أخرجه مسلم: ٥١٠٣، من حديث عبد الله بن واقد ﷺ.

ومنها: أن يكون مما فعل فَلتة[1]**؛ فسكت عنه النبيُّ ﷺ مع علمه به، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره، ولا يشرعه النبيُّ ﷺ، ولا يأذن فيه ابتداءً لأحد، فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذناً له ولغيره**؛ كما في قصة الرجل[2] الذي بعثه [النبي] عليه [الصلاة و] السلام في أمر فعمل فيه، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله، فربط نفسه بسارية من سواري المسجد، وحَلَف ألَّا يحُلَّه إلَّا رسول الله ﷺ، فقال عليه [الصلاة و] السلام: «**أما إنَّه لو جاءني لاستغفرَتُ له**»[3] وتركه كذلك حتى حَكَم الله فيه[4].

فهذا وأمثاله لا يقتضي أصل المشروعية ابتداءً ولا دواماً، أمَّا الابتداء؛ فلم يكن فعلُه ذلك بإذن رسول الله ﷺ، وأما دواماً؛ فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه، وهذا خاص بزمانه؛ إذ لا وصول إلى ذلك إلَّا بالوحي، وقد انقطع بعده فلا يصحُّ الإبقاء على ذلك لغيره حتى ينتظر[5] الحكم فيه.

وأيضاً؛ فإنه لم يُؤثَر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فَعَلَ مثل فِعله، لا في زمان رسول الله ﷺ ولا فيما بعده، فإذاً العمل بمثله أشدُّ غرراً؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له، ولو كان [قبله] تشريعٌ لكان استمرار العمل بخلافه كافياً في مرجوحيته.

ومنها: أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتابَع عليه؛ إذ كان في زمانه عليه [الصلاة و] السلام ولم يعمل به فيجيزَه أو يمنَعه؛ لأنه من الأمور التعبُّدية البعيدة عن الاجتهاد، كما روي عن أبي طلحة الأنصاري أنه أكل بَرَداً وهو صائم في رمضان، فقيل له: أتاكل البرَدَ وأنت صائم؟ فقال: «إنما هو بَرَدٌ نزل من السماء نطهِّر به بطوننا، وإنه ليس بطعام ولا شراب»[6].

قال الطحاوي[7]: «ولعل ذلك من فعله لم يقف النبي عليه [الصلاة و] السلام عليه فيعلِّمه الواجب عليه فيه». قال: «وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله ﷺ فلم يَرَ ذلك عمر شيئاً؛ إذ لم يخبر أن النبي ﷺ وقف عليه فلم ينكره».

---

(١) بدون سبق تشريع فيه.

(٢) هو أبو لبابة الأنصاري في قصة بني قريظة، لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه ﷺ فقال لهم: نعم، وأشار بيده إلى حلقه، يعني: الذبح.

(٣) ★ أخرجه الطبري في «تفسيره»: (١٠/ ٢٨٣)، وابن عبد البر في «التمهيد»: (٢٠/ ٨٤).

(٤) بقبول توبته، وقد أبره ﷺ في يمينه؛ فأطلقه بيده الكريمة.

(٥) ★ في (د): ينظر.

(٦) ★ أخرجه أحمد: ١٣٩٧١، والبزار: ١٠٢٢ (كشف الأستار)، وأبو يعلى: ١٤٢٤، عن أنس بن مالك ﷺ، وإسناده صحيح.

(٧) ★ في «شرح مشكل الآثار»: ١٨٦٤.

فكذلك ما روي عن أبي طلحة؛ قال: «والذي كان من ذلك ما روي عن رفاعة بن رافع قال: كنت عن يمين عمر بن الخطاب؛ إذ جاءه رجل فقال: زيد بن ثابت يفتي الناس في الغُسل من الجنابة برأيه، فقال: اعجلوا[1] به عليّ، فجاء زيد، فقال عمر: قد بلغ من أمرك أن تُفتي الناس بالغُسل من الجنابة في مسجد النبي عليه [الصلاة و] السلام برأيك؟ فقال زيد: والله يا أمير المؤمنين ما أفتيت برأيي، ولكني سمعت من أعمامي شيئاً فقلت به، فقال: من أيّ أعمامك؟ فقال: من أبيّ بن كعب، وأبي أيوب، ورفاعة بن رافع. فالتفت إليّ عمر فقال: ما يقول هذا الفتى؟ فقلت: إنا كنا نفعله[2] على عهد رسول الله ﷺ ثم لا نغتسل، قال: أفسألتم النبي ﷺ عن ذلك؟ فقلت: لا. [ثم] قال في آخر الحديث: لئن أُخبرتُ بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأنهكتُه عقوبةً[3]».

فهذا أيضاً من ذلك القبيل[4]، والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال؛ فكفى بمثله حجة على الترك.

ومنها: إمكان أن يكون عمل به قليلاً ثم نُسخ، فترك العمل به جملة، فلا يكون حُجّة بإطلاق، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العامّ.

ومثاله حديث الصيام عن الميت[5]، فإنه لم يُنقل استمرار عمل به ولا كثرة؛ فإنَّ غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس ﵄، وهما أول من خالفاه[6]، فروي عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت: «أطعِمُوا عنها»[7]، وعن ابن عباس أنه قال: «لا يصومُ أحدٌ عن أحد»[8].

---

(١) ★ في (د): اعجل.

(٢) أي: الجماع بغير إنزال.

(٣) ★ أخرجه أحمد: ٢١٠٩٦، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (١/ ٥٨)، وفي «شرح مشكل الآثار»: ٣٩٦٥، والبزار: ٣٧٣٠، وهو صحيح.

(٤) المعروف فيه أنه مما عمل به قليلاً ثم نسخ، أو تخصص حديثه الذي هو قوله عليه السلام: «إنما الماء من الماء» بالحلم، وقد ورد في الحديث: «لعلنا أعجلناك؟». فقال: نعم يا رسول الله. قال: «فإذا أعجلت أو أقحطت؛ فلا غسل عليك». وهذا لفظ البخاري ومسلم، والإقحاط عدم الإنزال، وعن أبي بن كعب: «إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهي عنها»، أخرجه أبو داود والترمذي والدارمي.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١٩٥٢، ومسلم: ٢٦٩٢، وأحمد: ٢٤٤٠١، من حديث عائشة ﵂ بلفظ: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه».

(٦) ★ في الأصل: خالفهما.

(٧) ★ أخرجه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار»: ٢٣٩٩، وذكره عنه ابن التركماني في «الجوهر النقي» وصحح إسناده.

(٨) ★ أخرجه النسائي في «الكبرى»: ٢٩١٨، والبيهقي في «الكبرى»: (٤/ ٢٥٧)، وأخرجه مالك: (١/ ٣٠٣)، وابن أبي شيبة: (٣/ ٣٨٠) من حديث ابن عمر.

قال مالك: «ولم أسمع أن أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحداً أن يصوم عن أحد، ولا يصلِّي أحدٌ عن أحد، وإنما يفعل ذلك كلّ أحدٍ عن نفسه»[١]، فهذا إخبار بترك العمل دائماً في معظم الصحابة ومن يليهم، وهو الذي عوَّل عليه في المسألة، كما أنه عوَّل عليه في جملة عمله.

وقد سئل عن سجود القرآن الذي في المفصَّل، وقيل له: أتسجد أنت فيه؟ فقال: لا، فقيل له: إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز، فقال: «أحبُّ الأحاديث إليَّ ما اجتمع الناس عليه، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه، وإنما هو حديثٌ من حديث الناس، وأعظم من ذلك القرآن، يقول الله: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران:٧] فالقرآن أعظم خطراً، وفيه الناسخ والمنسوخ[٢]، فكيف بالأحاديث؟ وهذا مما لم يجتمع عليه[٣].

وهذا ظاهر في أنَّ العملَ بأحد المتعارضَيْن دليلٌ على أنه الناسخ للآخر؛ إذ كانوا إنما يأخذون بالأحدَث فالأحدث من أَمرِ رسولِ الله ﷺ.

وروي عن ابن شهاب أنه قال: «أعيا الفقهاءَ وأعجزَهم أن يعرفوا حديثَ رسول الله ﷺ ناسخَه ومنسوخَه»[٤]، وهذا صحيح. ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطَرَح ما سواه؛ انضبط له الناسخ من المنسوخ على يُسر، والحمد لله. وثَمَّ أقسامٌ أُخر يُستدلُّ على الحكم فيها بما تقدم ذِكره.

وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرَّى العمل على وفق الأولين، فلا يُسامح نفسه في العمل بالقليل، إلَّا قليلاً وعند الحاجة ومسِّ الضرورة، إن اقتضى[٥] معنى التخيير ولم يَخَف[٦] نسخ العمل، أو عدم صحة في الدليل، أو احتمالاً لا ينهض به الدليل أن يكون حُجَّة، أو ما أشبه ذلك. أما لو عمل بالقليل دائماً للزمه أمور:

---

(١) ★ مالك في «الموطأ»: (١/ ٣٢٣) رواية الزهري.

(٢) هذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ، أما على ما هو مشهور من أن المحكمات الواضحات، فلا يأتي استشهاد الإمام بالآية.

(٣) ★ «الموطأ»: (١/ ٢٠٧)، وانظر «شرح الزرقاني على الموطأ»: (١/ ٣٧١).

(٤) ★ أخرجه ابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ»: ٣، وأبو نعيم في «الحلية»: (٣/ ٣٦٥)، وابن عبد البر في «الاستذكار»: (١/ ١٧٧).

(٥) الضمير للقليل في قوله: «العمل بالقليل»؛ أي: بأن كان الدليل الذي أخذ به يصلح معارضاً لما عمل به الأكثر، ولا يكون ذلك إلا حيث يحتج به وإلا ترجح الآخر بكثرة العمل به.

(٦) الضمير للعامل؛ فهو مبني للفاعل، وقوله: «أو احتمالاً» معطوف على المفعول.

أحدها: المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها.

والثاني[١]: استلزام ترك ما داوموا عليه؛ إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآثار؛ فإدامة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه.

والثالث[٢]: أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال، فإذا وقع ذلك ممن يقتدى به كان أشدّ.

فالحذرَ الحذرَ من مخالفة الأولين! فلو كان ثَمَّ فضلٌ ما؛ لكان الأولون أحقَّ به، والله المستعان.

والقسم الثالث: أَلّا يثبت عن الأوَّلين أنهم عملوا به على حال؛ فهو أشدّ مما قبله، والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى، وما توهَّمه المتأخرون من أنه دليل على ما زعموا ليس بدليل عليه ألبتة؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هؤلاء، فعمل الأوَّلين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم ومعارض له، ولو كان تركَ العمل؛ فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالفٌ لإجماع الأوَّلين، وكلُّ من خالف الإجماع فهو مخطئ، وأُمَّة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة[٣]؛ فما كانوا عليه من فِعلٍ أو تَركٍ فهو السُّنة والأمر المعتَبَر، وهو الهُدى، وليس ثَمَّ إلَّا صواب أو خطأ؛ فكلُّ مَن خالف السلف الأولين فهو على خطأ، وهذا كافٍ. والحديثُ الضعيفُ الذي لا يعمل العلماء بمثله جارٍ هذا المجرى.

ومن هنالك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي ﷺ نصَّ على عليٍّ أنه الخليفة بعده؛ لأن عمل كافة الصحابة رضي الله عنهم على خلافه دليلٌ على بُطلانه أو عدم اعتباره؛ لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ، وكثيراً ما تجدُ أهلَ البدع والضلالة يستدلُّون بالكتاب والسُّنَّة، يُحمِّلونهما مذاهبهم، ويغبّرون بمشتبهاتهما[٤] في وجوه العامة، ويظنون أنهم على شيء.

ولذلك أمثلة كثيرة: كاستدلالات[٥] الباطنية على سوء مذاهبهم بما هو شهير في النقل عنهم، وسيأتي منه أشياء في دليل الكتاب إن شاء الله، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى: ﴿فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٨] وكثير من فِرَق الاعتقادات تعلّق بظواهر من

---

(١) لازم لما قبله؛ أي: خالفهم فعلاً وتركاً، وهما متلازمان في مثله.

(٢) الأول والثاني عامّان، وهذا الثالث خاصّ بما إذا كان من مقتدى به.

(٣) ★ حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة». أخرجه الترمذي: ٢١٦٧، من حديث ابن عمر، وابن ماجه: ٣٩٥٠، من حديث أنس، وأحمد: ٢٧٢٢٤ من حديث أبي بصرة الغفاري، بألفاظ متقاربة، وهو صحيح لغيره.

(٤) ★ في الأصل: يحملونها ... بمشتبهاتها.

(٥) ★ في (د): كالاستدلالات.

الكتاب والسنة في تصحيح ما ذهبوا إليه، مما لم يَجْرِ له ذِكرٌ ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين، وحاش لله من ذلك.

ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءةَ القرآن بالإدارة[١]، وذِكرَ الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع، بقوله عليه [الصلاة و] السلام: «**ما اجتمع قومٌ يتْلون كتاب اللهِ ويتدارسُونَه فيما بينهم**»[٢] الحديث، والحديث الآخر: «**ما اجتمَعَ قومٌ يذكُرونَ الله**»[٣] إلخ، وبسائر ما جاء في فضل مجالس الذِّكر.

وكذلك استدلال من استدلَّ على جواز دعاء المؤذِّنين بالليل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ﴾ الآية [الأنعام: ٥٢]، وقوله: ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: ٥٥] وبجهر قوّام الليل بالقرآن، واستدلالهم على الرَّقص في المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة في المسجد بالدَّرَق والحِرَاب، وقوله عليه [الصلاة و] السلام لهم: «**دُونكم يا بَني أرفِدَة**»[٤].

واستدلال كلّ من اخترع بِدعة أو استحسن مُحدَثة لم تكن في السلف الصالح، بأن السَّلَفَ اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله ﷺ، ككَتْب المصحف، وتصنيف الكُتب، وتدوين الدواوين، وتضمين الصُّنّاع، وسائر ما ذَكَر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة[٥]، فخلطوا وغلطوا، واتبعوا ما تشابَه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها، وهو كلُّه خطأ على الدِّين، واتباع لسبيل الملحدين.

فإن هؤلاء الذين أدرَكوا هذه المدارك، وعبروا على هذه المسالك، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأوَّلون، أو حادوا[٦] عن فهمها، وهذا الأخير هو الصواب؛ إذ المتقدِّمون من السَّلف الصالح كانوا[٧] على الصراط المستقيم ﷺ، ولم يفهموا من الأدلة

---

(١) في سماع ابن القاسم عن مالك في القوم يجتمعون فيقرؤون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس، قال في «الاعتصام» بعد ذكر ما تقدم: وذلك يدل على أن قراءة الإدارة مكروهة عنده، وقال قبل ذلك بصفحات: ومن أمثلة ذلك قراءة القرآن بالإدارة على صوت واحد، فإن هذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٦٨٥٣، وأحمد: ٧٤٢٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ★ قطعة من حديث أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ٢٠٥٥٧، وأحمد: ١١٨٩٢، من حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما، وهو صحيح.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٩٥٠، ومسلم: ٢٠٦٥، وأحمد: ٢٤٥٤١، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٥) ★ وكتاب «الاعتصام» للمؤلف قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسلة عن البدع.

(٦) ★ في الأصل: يفهم الأولون وحادوا. (٧) ★في (د): هم كانوا.

المذكورة وما أشبهها إلَّا ما كانوا عليه، وهذه المحدَثات لم تكن فيهم، ولا عملوا بها، فدلَّ على أن تلك الأدلة لم تتضمَّن هذه المعاني المخترعة بحال، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلاً إجماعياً على أنَّ هؤلاء في استدلالهم[١] وعملهم مخطئون [و] مخالفون للسنة.

فيقال لمن استدلَّ بأمثال ذلك: هل وُجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد؟ فإن زعم أنه لم يوجد ـ ولا بُدَّ من ذلك ـ فيقال له: أفكانوا غافلين عما تنبَّهتَ له أو جاهلين به، أم لا؟ ولا يسعه أن يقول بهذا؛ لأنه فتحٌ لباب الفضيحة على نفسه وخَرْقٌ للإجماع، وإن قال: إنهم كانوا عارفين بمآخذ هذه الأدلة، كما كانوا عارفين بمآخذ غيرها، قيل له: فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك، حتى خالفوها إلى غيرها؟ ما ذاك إلَّا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقوِّل، والبرهان الشرعي والعادي دالٌّ على عكس القضية، فكلُّ ما جاء مخالفاً لما عليه السَّلف الصالح فهو الضَّلال بعينه.

فإن زَعَم أن ما انتحله من ذلك إنما هو من قَبيل السكوت عنه في الأولين، وإذا كان مَسكوتاً عنه ووُجد له في الأدلة مَساغ فلا مخالفة، إنما المخالفة أنْ يُعانَد ما نُقل عنهم بضدِّه، وهو البدعة المنكرة، قيل له: بل هو مخالف؛ لأن ما سكت عنه في الشريعة على وجهين:

أحدهما: أن تكون مَظنَّة العمل به موجودة في زمان رسول الله ﷺ؛ فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه، فلا سبيل إلى مخالفته؛ لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضادّ له؛ فمن استلحقه صار مخالفاً للسنة، حسبما تبيَّن في كتاب المقاصد.

والثاني: ألا توجد مَظنَّة العمل به ثم توجد، فيشرع له أمر زائد يلائم تصرُّفات الشرع في مثله، وهي المصالح[٢] المرسلة، وهي من أصول الشريعة المبني عليها؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع، حسبما تبيَّن في علم الأصول، فلا يصحُّ إدخالُ ذلك تحت جنس البدع.

وأيضاً؛ فالمصالح[٣] المرسلة ـ عند القائل بها ـ لا تدخل في التعبُّدات ألبتة، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملَّة، وحياطةِ أهلها في تصرفاتهم العادية. ولذلك تجد مالكاً رحمه الله ـ وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة ـ مُشدِّداً في العبادات ألَّا تقع إلَّا على ما كانت عليه في الأولين؛ فلذلك نهى عن أشياء وكرِه أشياء، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها؛ بناء منه على أنها تقيَّدت مُطلقاتها بالعمل، فلا مَزيد عليه، وقد تمهَّد أيضاً في الأصول أنَّ المطلَق إذا وقع العمل به على وجهٍ؛ لم يكن حُجَّة في غيره[٤].

---

(١) ★ في (د): الأصل: استدلالاتهم.
(٢) ★ في الأصل: المصلحة.
(٣) ★ في الأصل: فالمسائل.
(٤) قال الآمدي في «الإحكام» [المسألة الثامنة في تخصيص العموم بفعل الرسول]: «أثبته الأكثرون»، ثم قال [في

فالحاصل: أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلَق، فرأيت الأولين قد عملوا[١] **به على وجه واستمر عليه عملهم، فلا حُجَّةَ فيه على العمل على وجه آخر؛ بل هو مُفتقرٌ إلى دليل يتبعه في إعمال ذلك الوجه**، وذلك كلُّه مبيَّن في باب الأوامر والنواهي من هذا الكتاب، لكن على وجه آخر، فإذاً ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قَبيل المسكوت عنه، ولا من قَبيل ما أصله المصالح المرسلة، فلم يبق إلا أن يكون[٢] من قَبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين، وكفى بذلك مزلة قدم، وبالله التوفيق.

فصل: (الدليل المهجور)

واعلم أن المخالفة لعمل الأولِّين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة، بل فيها ما هو خفيف، ومنها ما هو شديد، وتفصيل القول في ذلك يستدعي طولاً، فلنَكِلْه إلى نظر المجتهدين، ولكن المخالف على ضربين:

أحدهما: أن يكون من أهل الاجتهاد، فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع[٣] أوْ لا؛ فإن كان كذلك فلا حرج عليه، وهو مأجور على كلِّ حال، وإن لم يُعطِ الاجتهادَ حقَّه وقصَّر فيه؛ فهو آثم حسبما بيَّنه أهل الأصول.

والثاني: ألَّا يكون من أهل الاجتهاد، وإنما أَدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة؛ إذ لم يَشهَد له بالاستحقاق أهلُ الرُّتبة، ولا رأَوْه أهلاً للدخول معهم؛ فهذا مذموم.

وقلَّما تقع المخالفة لعمل المتقدِّمين إلَّا من أهل هذا القسم؛ لأن المجتهدين ـ وإن اختلفوا في الأمر العامّ في المسائل التي اختلفوا فيها ـ لا يختلفون إلَّا فيما اختلف[٤] فيه الأولون، أو

= باب المطلق]: «كل ما ذكرناه في مُخصِّصات العموم من المتَّفق عليه، والمختلف فيه، والمزيّف، والمختار، فهو بعينه جارٍ في تقييد المطلق». نقول: ولا شك أن المطلق ليس حجة في غير ما قيد به، والمسألة في ابن الحاجب أيضاً في باب التخصيص.

(١) ★ في (د): عَنَوا.

(٢) ★ في (د): فلم يبق إذاً أن يكون إلا من . . .

(٣) كما سبق في مسألة الوصال في الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهي عنه.

(٤) في الأصل: فالأمر عام . . . إلا أن يختلفوا إلا فيما اختلف . . . وقال دراز: أي: مذهباً ورأياً، وكان عمل كل منهم جارياً على مقتضى مذهبه، هذه صورة، أو في مسألة لم يظهر للمتقدمين ـ أي: الصحابة مثلاً ـ اختلاف في المذهب، ولم يحصل استدلال كل على مذهبه، ولكن روي عنهم الاختلاف في العمل، فإذا اختلف المجتهدون بعد ذلك يكون رأي كل منهم موافقاً لرأي البعض وعمله في الصورة الأولى، وموافقاً للعمل في الصورة الثانية، =

في مسألة من موارد الظنون لا ذِكرَ لهم فيها؛ فالأول يلزم منه اختلاف الأولين في العمل، والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل.

أما القسم الثاني[١] فإن أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجُه الرُّجحان؛ فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدلَّ به، ومصدِّق له على نحو ما يصدِّقه الإجماع؛ فإنه نوعٌ من الإجماع فعليٌّ، بخلاف ما إذا خالفه؛ فإن المخالفة مُوهنةٌ له أو مكذِّبة.

وأيضاً؛ فإن العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل[٢] المقدرة الموهنة؛ لأن المجتهد متى نظر [في دليل] على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل دونها، والنظر في أعمال المتقدِّمين قاطع لاحتمالاتها [حتماً]، ومعيِّن لناسخها من منسوخها ومبيِّن لمجمَلها، إلى غير ذلك، فهو عَوْنٌ في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم، ولذلك اعتمده مالكُ بن أنس رحمه الله تعالى رحمه الله تعالى ومَنْ قال بقوله، وقد تقدم منه أمثلة.

وأيضاً؛ فإن ظواهر الأدلَّة إذا اعتُبرت من غير اعتمادٍ على الأوَّلين فيها مؤدِّية إلى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معتاد؛ لأن[٣] تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها.

ولذلك لا تجد فرقةً من الفِرَق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام - لا الفروعية ولا الأصولية - يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة، وقد مرَّ من ذلك أمثلة؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفُسَّاق من يستدِلُّ على مسائل الفسق بأدلة يَنسبها إلى الشريعة المنزَّهة، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الافتئات على الشريعة! وانظر في مسألة[٤] التداوي من الخُمار في «درة الغواص» للحريري وأشباهها، بل قد استدلَّ بعض النصارى على

= لكن بقيت صورة ثالثة، وهي أنه قد يختلف المجتهدون في أمر لم يحصل من الصحابة رأساً عمل فيه، فضلاً عن الرأي؛ فلا يتأتى فيه قوله: «والثاني يلزم منه الجريان... إلخ»؛ لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل؛ إلا أن يقال: إنه قيد كلامه أولاً بقوله: «في الأمر العام»؛ أي: إن هذا في الجملة والأغلب.

(١) وهم ممن ليسوا أهلاً للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطاً.

(٢) وهي الاحتمالات العشرة؛ من المجاز، والنسخ، والتعارض العقلي... إلخ.

(٣) ★ في المطبوع: مشاهد معنى ولأن.

(٤) وحاصلها: أن حامد بن العباس سأل علي بن عيسى في ديوان الوزارة عن دواء الخمار وقد عَلِقَ به؛ فأعْرَضَ عنه فخجل، ثم سأل القاضي أبا عمر فقال: قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾، وقال النبي عليه السلام: «استعينوا في الصناعات بأهلها»، والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة في الجاهلية، وقد قال:

وكأسٍ شَرِبْتُ على لَذَّةٍ ... وأُخْرَى تداويتُ منها بها

ثم تلاه أبو نواس في الإسلام؛ فقال:

صحَّة ما هم عليه الآن بالقرآن، ثم تحيّل فاستدلَّ على أنهم مع ذلك كالمسلمين في التوحيد ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٣].

فلهذا كلّه يجب على كلِّ ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به؛ فهو أحرى بالصواب، وأَقْوَم في العلم والعمل، ولهذا الأمر سببٌ نذكُره بحول الله على الاختصار، وهي:

المسألة الثالثة عشرة: (كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة)

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

أحدهما: أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار، واقتباس ما تضمَّنه من الحكم، ليعرض عليه النازلة المفروضة، لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم، أما قبل وقوعها فبأن تُوقعَ على وفقه، وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

والثاني: أن يُؤخذَ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة أن يظهر في بادئ[1] الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل، من غير تحرٍّ لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكامَ من الأدلة.

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فليس مقصودهم الاقتباس منها، وإنما مرادُهم الفتنة بها بهواهم؛ إذ هو السابق المعتبر، وأخذ الأدلة فيه بالتَّبَع، لتكون لهم حُجّة في زيغهم ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] ليس لهم هوى يقدِّمونه على أحكام الأدلة؛ فلذلك ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] ويقولون: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨] فيتبرؤون إلى الله مما ارتكبه

= دَعْ عَنْكَ لَومي فإنَّ اللومَ إغراءُ ... وداوني بالتي كانت هي الدَّاءُ

فأسفر وجه حامد بالجواب، وبكى علي بن عيسى، وقال له: ما ضرك لو أجبت كما أجاب قاضي القضاة. وقد استظهر بالآية والحديث!. اهـ.

ولا شك أن هذا مجون مرذول من قاضي القضاة لا يصدر إلا عن الفساق المستهترين.

(١) ★ كذا في الأصل، وفي (د): أن يظهر بادئ، لذا قال دراز: لعل الأصل: بأن يظهر.

أولئك الزائغون؛ فلذلك صار أهل الوجه الأول محكِّمين للدليل على أهوائهم، وهو أصل الشريعة؛ لأنها إنما جاءت لتُخرج المكلَّف عن هواه، حتى يكون عبداً لله، وأهل الوجه الثاني يحكِّمون أهواءهم على الأدلة، حتى تكون الأدلة في أخذِهم لها تبعاً، وتفصيل هذه الجملة قد مرَّ منه في كتاب المقاصد، وسيأتي تمامه في كتاب الاجتهاد بحوْل الله تعالى.

المسألة الرابعة عشرة: (اقتضاء الأدلة للأحكام)

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالّها على وجهين[(١)]:

أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طُروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسَنِّ النكاح، وندبِ الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك.

والثاني: الاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أربَ له في النساء، ووجوبه على من خَشي العَنَتَ، وكراهية الصيد لمن قصدَ فيه اللَّهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافع[(٢)] الأخبثين، وبالجملة: كلُّ ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي.

فإذا تبيَّن المعنى المراد فهل يصح الاقتصار في الاستدلال على الدليل المقتضي للحكم الأصلي أم لا بُدَّ من اعتبار التوابع والإضافات، حتى يقيّد[(٣)] دليل الإطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها؟ هذا مما فيه نظر وتفصيل.

فلا يخلو أن يأخذ المستدِلُّ الدليلَ على الحكم مفرداً مجرّداً عن اعتبار الواقع أوْ لا، فإن أخذه مجرَّداً صحَّ الاستدلالُ، وإنْ أخذه بقَيْد الوقوع فلا يصح[(٤)]، وبيان ذلك أنَّ الدليل المأخوذ

---

(١) سيقول في آخر المسألة: «وإذا اعتبرت الأقضية والفتاوى في القرآن والحديث؛ وجدتها على هذا الأصل»، يعني: فالمسألة تساعدك على تنزيل ما ورد فيها من ذلك على ما تعلمه من هذا الأصل.

(٢) ★ في (د): يدافعه. (٣) ★ في (د): يتقيد.

(٤) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضم إليه توابع تخرجه عن الحكم الأصلي، وعليك بالنظر في أمثلته السابقة لتعلم منها صحة هذا، وأيضاً سيقول بعد: «موجب في كثير من النوازل إلى ضمائم»؛ أي: إن هناك نوازل أيضاً لا ضمائم لها، وعليه، فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذي لا ضمائم فيه، وجعل الدليل مفرداً؛ فهو صحيح؛ لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الأصلي، ولم يقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره كما قال؛ فإطلاقه عدم الصحة غير ظاهر، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد، وانظر قوله بعد: «فأما إن لم يكن ثم تعيين... إلخ»، وقوله أيضاً: «فإن سأل عن مناط غير معين... إلخ».

بقَيْد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعيَّن، وتعيين المناط موجب ـ في كثير من النوازل ـ إلى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين، وإذا لم يُشعر بها لم يلزم بيانها؛ إذ ليس موضع الحاجة بخلاف [ما] إذا اقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره في الاستدلال؛ فلا بدَّ من اعتباره.

فقول الله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَـٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية [النساء: ٩٥]، لما نزلت أوّلاً كانت مقرّرة لحكم أصلي، منزل على مناط [أصلي] من القدرة وإمكان الامتثال وهو السابق؛ فلم ينزل حكم أولي الضرر، ولما اشتبه[1] ذو الضرر ظن أن عموم نفي الاستواء يستوي[2] فيه ذو الضرر وغيره، فخاف من ذلك وسأل الرخصة؛ فنزل: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء:٩٥].

ولما قال عليه [الصلاة و] السلام: «من نُوقِشَ الحِساب عُذِّبَ»[3] بناء على تأصيل قاعدة أخروية، سألت عائشة رضي الله عنها عن معنى قول الله عز وجل: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق:٨]؛ لأنه يشكل دخوله تحت عموم الحديث؛ فبيَّن عليه [الصلاة و] السلام أنَّ ذلك العَرْض، لا الحساب المناقَش فيه.

وقال عليه [الصلاة و] السلام: «مَن أحبَّ لقاءَ الله أحبَّ اللهُ لِقاءَه»[4] إلخ فسألَتْه عائشة عن هذه الكراهية، هل هي الطبيعية[5] أم لا؟ فأخبرها أن «لا»، وتبيَّن مناط الكراهية المرادة.

وقال الله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة:٢٣٨] تنزيلاً على المناط المعتاد، فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بيَّنه عليه [الصلاة و] السلام بقولِه وفعلِه[6] حين جُحِشَ

---

(١) ★ في الأصل: ولما تنبه.

(٢) هذا مبني على أن الآية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوي الضرر يستوون مع المجاهدين، وليس كذلك؛ لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر، وهذا ما فهمه ابن أم مكتوم السائل؛ فلذلك كان يذهب إلى الجهاد بعد ذلك ويقف في الصفوف.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٤٩٣٩، ومسلم: ٧٢٢٦، وأحمد: ٢٤٢٠٠، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٦٥٠٧، ومسلم: ٦٨٢٠، وأحمد: ٢٢٧٤٤، من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٥) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله، ومن كره الموت كرهه الله، ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تكره الموت؛ فخافت وقالت: إنا لنكره الموت، قال: «ليس ذلك...» إلخ الحديث في البخاري في الرقاق. أي: فهي كارهة الموت في حالة خاصة.

(٦) فقد قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به...» إلى أن قال: «وإذا قعد فاقعدوا، وصلى بهم قاعداً» الحديث متفق عليه. ★ البخاري: ٦٨٨، ومسلم: ٩٢٦، وأحمد: ٢٥١٤٩، من حديث عائشة رضي الله عنها.

شِقُّه. وقال عليه [الصلاة و] السلام: «أنا وكافلُ اليتيمِ كهاتين»[١]، ثم لما تعيَّن مناطٌ فيه نظر؛ قال عليه [الصلاة و] السلام لأبي ذرّ: «لا تَوَلَّيَنَّ مالَ يَتيم»[٢].

والأمثلة في هذا المعنى لا تُحصى، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلمَ بصحّة هذا التفصيل، فلو فُرض نزولُ حكمٍ عامٍّ، ثم أتى كلٌّ من سمعه يتثبَّت في مقتضى ذلك العامّ بالنسبة إليه؛ لكان الجواب على وفق هذه القاعدة، نظير وصيته عليه [الصلاة و] السلام لبعض أصحابه بشيء، ووصيته لبعضٍ بأمر آخر؛ كما قال: «قُلْ: رَبِّيَ اللهُ ثمَّ استَقِمْ»[٣]، وقال لآخر: «لا تَغضَبْ»[٤]، وكما قَبِل من بعضهم جميع ماله[٥]، ومن بعضهم شطره[٦]، وردَّ على بعضهم ما أتى به بعد تحرضيه على الإنفاق في سبيل الله[٧]، إلى سائر الأمثال.

فصل: (مواضع تعيّن المناط)

ولتعيّن المناط مواضع:

منها: الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام؛ كما إذا نزلت آية أو جاء حديثٌ على سبب؛ فإن الدليل يأتي بحسبه، وعلى وفاق البيان التمام فيه؛ فقد قال تعالى[٨]: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٥٣٠٤، وأحمد: ٢٢٨٢٠، من حديث سهل بن سعد ﷺ.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٤٧٢٠، وأحمد: ٢١٥٦٣.

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ٢٤١٠، وابن ماجه: ٣٩٧٢، وأحمد: ١٥٤١٨، وابن حبان: ٥٧٠٠، عن سفيان بن عبد الله الثقفي ﷺ بهذا اللفظ، وهو صحيح.

وأخرجه مسلم: ١٥٩، وأحمد: ١٥٤١٦، من حديث سفيان الثقفي قال: قلت: يا رسول الله قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً بعدك، قال: «قل: آمنت بالله ثم استقم».

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٦١١٦، وأحمد: ١٠٠١١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٥) ★هو أبو بكر الصديق ﷺ، أخرجه أبو داود: ١٦٧٨، والترمذي: ٣٦٧٥، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(٦) ★ هو عمر بن الخطاب. انظر التخريج السابق.

(٧) ★عن أبي هريرة ﷺ قال: أمر رسول الله ﷺ يوماً بالصدقة، فقال رجل: يا رسول الله عندي دينار، قال: «تصدق به على نفسك»، قال: عندي آخر، قال: «تصدق به على زوجك»، قال: عندي آخر، قال: «تصدق به على خادمك»، قال: عندي آخر، قال: «أنت أبصر به» أخرجه أبو داود: ٣٣٢٠، والنسائي: ٢٥٣٥، وابن حبان: ٤٢٣٥، وإسناده حسن.

(٨) ليست الآيتان والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أن يختلف حكمه عن العامّ بسبب طروء عوارض؛ حتى يكون من الاقتضاء التبعي الذي يخالف حكم الأصل، ويكون الحكم فيه مقصوراً عليه بحسب هذه =

تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ﴾ الآية [البقرة:١٨٧]؛ إذ كان ناس يختانون أنفسهم؛ فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعاً قبل، حتى لا يكون فِعلُهم ذلك الوقت خيانةً منهم لأنفسهم.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم﴾ الآية [النساء:٣]؛ إذ نزلت عند وجود مَظِنَّة خوف ألَّا يقسطوا، وما أشبه ذلك.

وفي الحديث: «فمن كانت هِجرَتُه إلى الله ورسولِه فهجرَتُه إلى الله ورَسولِه»[١] الحديث، أتي فيه بتمثيل الهجرة لمَّا كان هو السبب، وقال: «وَيلٌ للأعْقابِ مِنَ النار»[٢] مع أن غير الأعقاب يساويها حكماً، لكنه كان السبب في الحديث التقصير في استيعاب[٣] غسل الرجلين، ومن ذلك كثير.

ومنها: أن يتوهّم بعض المناطات داخلاً في حكم عام، أو خارجاً عنه، ولا يكون كذلك في الحكم[٤]، فمثال الأول ما تقدم في قوله عليه [الصلاة و] السلام: «مَن نُوقِشَ الحِسابَ عُذِّبَ»[٥]، وقوله: «مَنْ كرِهَ لِقاءَ الله كرِهَ اللهُ لِقاءَهُ»[٦]، ومثال الثاني قوله عليه [الصلاة و] السلام للمصلِّي: «ما مَنعَكَ أن تُجيبَني إذ دَعوتُك؟ وقد جاء فيما نزل عليَّ: ﴿ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ الآية [الأنفال:٢٤]»[٧] أو كما قال عليه [الصلاة و] السلام؛ إذ كان إنما ثبت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعيَّنة لا يتناولها معنى الآية.

ومنها: أن يقع اللفظ المخاطَب به مُجملاً، بحيث لا يُفهم المقصود به ابتداءً؛ فيفتقر

= العوارض؛ فإن إباحة مباشرة النساء ليلة الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يختان نفسه، بل ذلك عامّ، وكذا إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في اليتامى، وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصراً على مسألة الهجرة، وكذا الوعيد في عدم استيعاب الغسل للأعضاء ليس قاصراً على الأعقاب، كما قال المؤلف، فالأحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب، بل حكمه حكم غيره، وسيأتي له أنهما إذا لم يختلفا؛ فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص؛ فهذه الأمثلة منه، أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العامّ فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل؛ فلا يشتبه عليك المقام.

(١) ★ أخرجه البخاري: ١، ومسلم: ٤٩٢٧، وأحمد: ١٦٨، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٠، ومسلم: ٥٧٠، وأحمد: ٦٩٧٦، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.

(٣) ★ في المطبوع: في الاستيعاب في غسل. (٤) أي: فيبين الشارع المناط، ويزيل اللبس.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٤٩٣٩، ومسلم: ٧٢٢٦، وأحمد: ٢٤٢٠٠، من حديث عائشة ﷺ.

(٦) ★ تقدم تخريجه قبل صفحتين، من حديث عبادة بن الصامت ﷺ.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٤٦٤٧، وأحمد: ١٥٧٣٠، من حديث أبي سعيد بن المعلى ﷺ.

المكلَّف عند العمل إلى بيانه، وهذا الإجمال قد يقع لعامَّة المكلَّفين، وقد يقعُ لبعضهم دون بعض؛ فمثال العامّ قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الانعام:٧٢]، ﴿وَأَنفِقُوا۟ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [المنافقون:١٠]؛ فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة، فجاءت أقوال النبي ﷺ وأفعاله مبيِّنة لذلك.

ومثال الخاصّ[١] قصة عدي بن حاتم[٢] في فهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود، حتى نزل بسببه: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقصته[٣] رضي الله عنه في معنى قول الله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:٣١]، وقصة ابن عمر رضي الله عنهما في طلاق زوجته[٤]، إلى أمثال من ذلك كثيرة.

فهذه المواضع وأشباهها مما يقتضي تعيين المناط، لا بدَّ فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كلِّ نازلة.

فأما إن لم يكن ثَمَّ تعيين[٥] فيصحُّ أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع، ويصحُّ إفراده بمقتضى الدليل الدالّ عليه في الأصل، ما لم يتعيَّن فلا بدَّ من اعتبار توابعه، وعند ذلك نقول: لا يصح للعالم إذا سُئل عن أمر كيف[٦] يحصل في الواقع إلَّا أنْ يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك؛ أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه؛ لأنه سئل عن مناط معيَّن، فأجاب عن مناط غير معيَّن.

لا يقال: إن المعيَّن يتناوله المناط غير المعيَّن، لأنه فرد من أفراد عامّ أو مقيَّد من مطلق.

---

(١) فإن الإجمال كان عنده خاصة، ولم يكن مجملاً عند الصحابة في الآيتين.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٤٥٠٩، ومسلم: ٢٥٣٣، وأحمد: ١٩٣٧٠.

(٣) وهي أنه لما سمع الآية قال ما معناه: أنهم ما كانوا يعبدونهم، فأجابه عليه الصلاة والسلام بما معناه: «أليسوا يشرعون لهم الأحكام من أنفسهم؟» يعني: وهذا لا يكون إلا من الرب سبحانه، والقصة أخرجها الترمذي: ٣٠٩٥، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١١٦)، وانظر «السلسلة الصحيحة»: ٣٢٩٣.

(٤) أي: في الحيض، وسؤال عمر، وإجابة المصطفى عليه الصلاة والسلام له بقوله: «مره فليراجعها» إلى أن قال: فتلك العدة التي أمر الله تعالى أي: بقوله: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾.

★ والحديث أخرجه البخاري: ٥٢٥٢، ومسلم: ٣٦٦٥، وأحمد: ٥٠٢٥.

(٥) وفي هذه الحالة لا يظهر فرق بين الأخذين؛ لأن فرض الوقوع المعتاد لا يغير شيئاً.

(٦) أي: عن أمر له كيفية وتوابع خاصة في وقوعه، بحيث يكون مما له مناط معين.

لأنا نقول: ليس الفرض هكذا[١]، وإنما الكلام على مناط خاصٍّ يختلف مع العامّ، لطروء عوارض، كما تقدم تمثيله؛ فإن فرض عدم اختلافهما فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاصّ.

وما مثل هذا إلَّا مَثل من سأل: هل يجوز بيع الدرهم[٢] من سِكَّةٍ كذا بدرهم[٢] في وزنه من سِكَّةٍ أخرى، أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه؟ فأجاب[٣] المسؤول بأن الدرهم[٢] بالدرهم[٢] سواء بسواء؛ فمن زاد أو ازداد فقد أربى. فإنه لا يحصل[٤] له جواب مسألته من ذلك الأصل؛ إذ له أن يقول: فهل ما سألتك عنه من قبيل الرِّبا أم لا؟ أمَّا لو سأله: هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكّته وطيبه؟ فأجاب[٣] كذلك؛ لحصَلَ المقصود، لكن بالعَرَض، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه.

فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب بذلك الكلام؛ لكان مصيباً؛ لأن السؤال لم يقع إلَّا على مناطٍ مُطلق، فأجاب[٣] بمقتضى الأصل، ولو فصَّل له الأمر بحسب الواقع لجاز، ويحتمل فرض صُوَرٍ كثيرة، وهو شأن المصنِّفين أهل التفريع والبسط للمسائل، وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين، وكثُرت أعداد المسائل؛ غير أنَّ الحكمة اقتضت أن يُجاب السائل على حدِّ سؤاله؛ فإن سأل عن مناط غير معيَّن أُجيب على وفق الاقتضاء الأصلي، وإن سأل عن معيَّن فلا بُدَّ من اعتباره في الواقع، إلى أن يستوفي له ما يحتاج إليه، ومَن اعتَبَر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة؛ وجدها على وفق هذا الأصل، وبالله التوفيق.

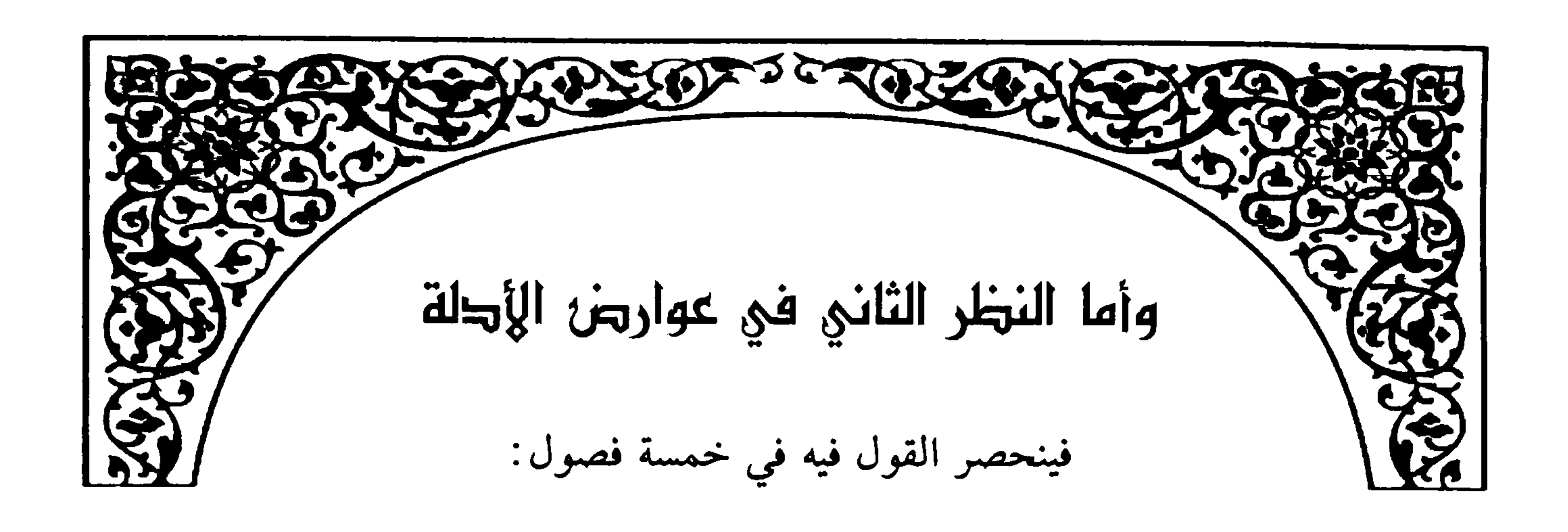
---

(١) أي: ليس الفرض الذي نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه في الجواب هكذا؛ أي: أيّ مناط خاص كائناً ما كان.

(٢) ★ في الأصل: الدراهم.

(٣) ★ في (د): فأجابه.

(٤) أما بالنسبة إلى الجزء الأول من السؤال؛ فإنه جواب بالعامّ في موضع يتعين فيه الخاص؛ لأن قوله: «فمن زاد... إلخ» يحتمل زاد في عدد الدراهم مع تساويها في الوزن ولو كانا من سكتين، ويحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه، الدرهم بالدرهم؛ لأنه نوع آخر، وعلى هذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً؛ لأنه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا، ويحتمل أن يكون المراد الزيادة في الوزن؛ فيكون الجواب صحيحاً، ومع بقاء هذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق للسؤال ولا يفيد؛ لأنه يبقى أن يقول: ومسألتنا ما حكمها؟ وأما بالنسبة إلى الجزء الثاني؛ فهو جواب بالمباين؛ لأن المسؤول عنه غير داخل في الجواب؛ إذ غير المسكوك لا يعد درهماً، فلو حذفه كان أولى، وقوله: «لكان مصيباً» يقال عليه: إن الجواب حينئذٍ يكون أخص من السؤال؛ لأن الدرهم أخص من مطلق الفضة، هذا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة للتعامل به، فإذا كان المراد بالدرهم نوعاً من الصنج؛ فلا يناسب كلامه.



وأما النظر الثاني في عوارض الأدلة

فينحصر القول فيه في خمسة فصول:

الأول: في الإحكام والتشابه

وله مسائل:

المسألة الأولى: (المحكَم والمتشابه)

المحكَم يطلَق بإطلاقين: عامّ، وخاصّ، فأما الخاصّ؛ فالذي يراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ، سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخاً أم لا؛ فيقولون: هذه الآية مُحكَمة، وهذه الآية منسوخة، وأما العامّ؛ فالذي يعنى به البيِّن الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره؛ فالمتشابه بالإطلاق الأول هو المنسوخ، وبالإطلاق الثاني الذي لا يتبيَّن المراد به من لفظه، كان مما يُدرك مثله بالبحث والنظر أم لا، وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

ويدخل تحت المتشابه والمحكَم بالمعنى [الثاني] ما نبَّه عليه الحديث من قول النبي ﷺ: «الحَلالُ بَيِّنٌ والحَرامُ بَيِّنٌ، وبينَهما أمورٌ مُشتَبِهاتٌ»(١)؛ فالبيِّن هو المحكَم، وإن كانت وجوه التشابه تختلف(٢) بحسب الآية والحديث؛ فالمعنى واحد؛ لأن ذلك راجع إلى فهم(٣) المخاطب، وإذا تؤمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمَل والظاهر والعامّ والمطلَق قبل معرفة

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٥٢، ومسلم: ٤٠٩٤، وأحمد: ١٨٣٨٤، من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٢) سيأتي أن الآية في التشابه الحقيقي صراحة، وظاهر أن الحديث في التشابه الإضافي، وقد يندرج فيه أيضاً التشابه الواقع في المناط.

(٣) أي: فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب.

مبيِّناتها داخلةً تحت معنى المتشابه، كما أنَّ الناسخ وما ثبتَ حُكمه والمُبيَّن والمؤوَّل والمخصَّص والمقيَّد داخلة[١] تحت معنى المحكَم.

المسألة الثانية: (قِلّة المتشابه)

التشابه قد عُلم أنه واقع في الشرعيات، لكن النظر في مقدار الواقع منه: هل هو قليل أم كثير؟ والثابت من ذلك القِلّة لا الكثرة؛ لأمور:

أحدها: النصّ الصريح، وذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران:٧]؛ فقوله في المحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [آل عمران:٧] يدلُّ على أنها المُعظَم والجمهور، وأمُّ الشيء معظمه وعامَّته، كما قالوا: أمّ الطريق، بمعنى مُعظَمه، وأمّ الدماغ، بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه، والأمّ أيضاً: الأصل، ولذلك قيل لمكة: أمّ القرى؛ لأن الأرض دُحيت من تحتها، والمعنى يرجع[٢] إلى الأول، فإذا كان كذلك؛ فقوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران:٧] إنما يراد بها القليل.

والثاني: أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والإشكال كثيراً، وعند ذلك لا يُطلَق على القرآن أنه بيانٌ وهدىً؛ كقوله تعالى: ﴿هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران:١٣٨]، وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:٢] ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ[٣] لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:٤٤].

وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف بين الناس، والمشكِل الملتبس إنما هو إشكالٌ وحَيْرة لا بيان وهدى، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى، فدلَّ على أنه ليس بكثير، ولولا أنَّ الدليل أثبت أنَّ فيه متشابهاً؛ لم يصحّ القول به، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلَّق بالمكلَّفين حُكم من جهته زائدٌ على الإيمان به وإقراره كما جاء، وهذا واضح.

---

(١) أي: بعد معرفة أنه الناسخ... إلخ؛ فإنه صار واضحاً لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره.

(٢) لا يظهر رجوعه للأول الذي هو المعظم؛ لأن المعنى الثاني يرجع إلى أنه المنشأ الذي تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى، وتعليلها بأن الأرض دحيت من تحتها، ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل، ولو قال: «والأم أيضاً الأصل والعماد» كما في «القاموس»؛ لظهر رجوعه للأول، فإن الذي عليه المعتمد والمعول هو معظم الشيء وجمهوره، والنادر لا حكم له.

(٣) يقتضي الاستدلال أن معنى «لتبين»؛ أي: به، فيكون بيناً، ويؤكد أن غرضه ذلك سابق الكلام ولاحقه، وهو خلاف ما فسرت به الآية من أنه بيان السنة للقرآن.

والثالث: الاستقراء؛ فإنَّ المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جَرَت على قانون النظر، واتّسقَت أحكامُها، وانتظمت أطرافُها على وجه واحد، كما قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود:١]، وقال تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [لقمان:٢]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر:٢٣] يعني: يشبه بعضه بعضاً، ويصدِّق أولُه آخرَه وآخرُه أوَّلَه، أعني: أوَّله وآخره في النزول.

فإن قيل: كيف يكون المتشابه قليلاً؟ وهو كثير جدّاً على الوجه الذي فسّر به آنفاً؛ فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمَل والعامّ والمطلَق والمؤوَّل[1] كثير، وكلُّ نوع من هذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة، ويكفيك من ذلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال: لا عامّ إلَّا مُخصَّص، إلا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٨٢][2].

وإذا نظر المتأمِّلُ إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها الكُلِّية ألفيت لا تجري على معهود الاطراد؛ فالواجبات من الضروريات أُوجبت على حكم الإطلاق والعموم في الظاهر، ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحسينيات فقيَّدتها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر، وهكذا سائر ما ذكر مع العامّ.

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة إلى ما اختلف فيه إلَّا القليل، ومعلوم أنَّ المتفق عليه واضح، وأن المختلَف فيه غيرُ واضح؛ لأن مَثارَ الاختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه، وإلى هذا فإن الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي، وقد اختلف فيه أولاً في معناه[3] ثم في صيغته، ثم إذا تعيَّنت له صيغة «افعل» أو «لا تفعل» فاختلف في:

---

(١) أي: قبل معرفة ما يقتضي تأويله، وإلا؛ فبعدها يكون محكماً.

(٢) ★ لم أجده، وهو من كلام الأصوليين، وأما مسألة العمل بالعامّ قبل البحث عن مخصص فقد اختلف فيها العلماء على قولين:

الأول: أنه يجب العمل به، وهو مذهب أكثر الحنابلة وقول بعض الشافعية والحنفية.

الثاني: لا يجب حتى يبحث عن مخصص، وهو مذهب المالكية وأكثر الشافعية ورواية عن أحمد.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٥٦)، و«البحر المحيط»: (٣/ ٣٦)، و«تيسير التحرير»: (١/ ٢٣٠)، و«إجابة السائل شرح بغية الآمل» للصنعاني ص٣٠٩، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٧١).

(٣) أي: هل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء، أم هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به؟ وقوله: «في صيغته»؛ أي: هل له صيغة تخصه أم لا؟ وقوله: «فيما تقتضيه»؛ أي: الوجوب، أم الندب، أم الأمر المشترك، وهل تقتضي التكرار أم لا تقتضيه، وهل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي عنه يقتضي الأمر بضده أم لا؟ .

ماذا تقتضيه؟ على أقوال مختلفة؛ فكلُّ ما ينبني على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلَف فيه مختلف[١] فيه أيضاً، إلى أن يثبت فيه تعيينه إلى جهة بإجماع، وما أعزَّ ذلك!

وأيضاً؛ فإن الأدلة التي يتلقَّى معناها من الألفاظ لا تتخلَّص إلَّا أن تَسلَم من القوادح العشرة المذكورة في أول الكتاب، وذلك عسير جدّاً[٢]، وأما الإجماع؛ فمتنازع فيه أولاً، ثم إذا ثبت ففي ثبوت كونه حُجَّة باتفاق شروط[٣] كثيرة جدّاً، إذا تخلَّف منها شرط لم يكن حُجّة أو اختلف فيه، ثم إن العموم مختلَف فيه ابتداءً: هل له صيغة[٤] موجودة أم لا؟ وإذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل إلَّا بشروط تُشترط وأوصاف تُعتبر، وإلَّا لم يُعتبر أو اختلف في اعتباره، وكذلك المطلَق مع مقيّده، وأيضاً؛ فإذا كان معظم الأدلة غير نصوص، بل محتملة للتأويل؛ لم يستقر منها للناظر دليل يسلَم بإطلاق.

ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثرُ الأدلة، ويتطرَّق إليها من جهة الأسانيد ضعف، حتى إنها مختلَف في كونها حُجّة أم لا، وإذا كانت حُجّة؛ فلها شروط أيضاً إن اختلَّت لم تُعمل أو اختُلف في إعمالها، ومن جملة ما يقتنص منه الأحكام: المفهوم[٥]، وكلُّه مختلف فيه؛ فلا مسألة تتفرَّع عنه متفق عليها.

---

(١) أي: حقيقة أو حكماً، حيث بني على مختلف فيه.

(٢) ★ أي: إن نصوص الوحي أدلة لفظية لا تفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة، وهذا كلام الرازي في كتبه، وقد انبرى للرد على هذا القول شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم وكذا المعلمي. انظر: «المحصول»: (١/ ٥٧٣)، و«درء التعارض»: (٥/ ٣٣٥)، و«الصواعق المرسلة»: (٢/ ٦٣٢)، و«التنكيل» للمعلمي اليماني: (٢/ ٣٣٢).

(٣) فاشترط بعضهم فيه انقراض العصر، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر، وهل لا بد له من مستند أم لا، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا؟ وهكذا.

(٤) أي: هل الألفاظ والصيغ التي قيل إنها للعموم؛ كـ«من»، و«الذي»، و«النكرة في سياق النفي»، وهكذا؛ هل هي موضوعة للعموم، أم هي للخصوص، أم نقول بالوقف؟ .

(٥) ★ المفهوم: هو ما دلّ عليه اللفظ، لا في محلِّ النطق، فإن وافق حكمُه المنطوق فموافقة.

وينقسم إلى فحوى الخطاب إن كان أولى، ولحنه إن كان مساوياً.

وإن خالف فهو مفهوم المخالفة، ويسمى دليل الخطاب، ومن أنواعه مفهوم الصفة، والشرط، والغاية، والعدد والحصر، واللقب.

ومفهوم الموافقة حجة عند الجمهور إلا عند ابن حزم، أما مفهوم المخالفة فهو حجة عند أكثر المالكية والشافعية والحنابلة وخالف في ذلك الحنفية والظاهرية وبعض العلماء.

انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ١٨٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٨١)، و«البحر المحيط»: (٤/ ٧).

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمّه على القُرى، بسبب اختلافهم فيه أوّلاً، ثم في أصنافه، ثم في مسالك عِلَله، ثم في شروط صحته، ولا بُدَّ مع ذلك أن يسْلَم من خمسة وعشرين اعتراضاً[١]، وما أبعد هذا من التخلّص حتى يصير مقتضاه حكماً ظاهراً جليّاً!

وأيضاً؛ فإن كلَّ استدلال شرعي مبني على مقدّمتين:

إحداهما: شرعية، وفيها من النظر ما فيها.

ومقدمة نظرية تتعلَّق بتحقيق المناط، وليس كلُّ مَناط معلوماً بالضرورة، بل الغالب أنه نظري؛ فقد صار غالبُ أدلة الشرع نظرية، وقد زعم ابن الجويني[٢] أن المسألة النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة، وهو رأي القاضي أيضاً، والنظرية غير العقلية المحضة أولى ألا يقع الاتفاق فيها؛ فهذا كلُّه مما يبيِّن لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جدّاً، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه.

فالجواب: أن هذا كله[٣] لا دليل فيه، أما المتشابه بحسب التفسير المذكور ـ وإن دخل فيه تلك الأنواع كلّها التي مدار الأدلة عليها ـ فلا تشابه فيها بحسب الواقع؛ إذ هي قد فُسِّرت فالعموم المراد به الخصوص، قد نصب الدليل على تخصيصه، وبيّن المراد به، وعلى ذلك يدلُّ قول ابن عباس: «لا عامّ إلّا مخصَّص». فأيُّ تشابه فيه وقد حصل بيانه؟ ومثله سائر الأنواع؛ وإنما يكون متشابهاً عند عدم بيانه؛ والبرهان قائم على البيان، وأن الدِّين قد كَمُل قبل موت رسول الله ﷺ، ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعامِّ مثلاً حتى يبحث عن

---

(١) ★ الاعتراضات: ـ وتسمى قوادح العلة ـ منها: الكسر والعكس، وعدم التأثير والقلب، والمساواة والقول بالموجَب، وفساد الوضع، وفساد الاعتبار، وغير ذلك.
انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٦٠)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٦٠).

(٢) ★ هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي الملقب بإمام الحرمين. ،ولد سنة (٤١٩هـ)، وتوفي سنة (٤٧٨هـ)، من أهم كتبه: «البرهان»، و«التلخيص»، و«المعونة في الجدل»، و«نهاية المطلب» و«الغياثي» و«الورقات» وغير ذلك. انظر ترجمته في «الأعلام»: (٤/ ١٦٠)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٨/ ٤٦٨).

(٣) الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف، وقوله: «بحسب التفسير المذكور»؛ أي: وهو الذي لا يتبين معناه من لفظه، بل يحتاج إلى غيره، يعني: وأما على ما سيأتي في المسألة الثالثة في معنى المتشابه الحقيقي؛ فلا تدخل تلك الأنواع، وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهي الإشكال، وسيأتي جواب الثاني في المسألة التالية حيث يقول: «وأما مسائل الخلاف وإن كثرت. . . إلخ».

مخصِّصه، وعلى المطلَق حتى ينظر: هل له مقيَّد أم لا؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما؛ فالعامُّ مع خاصه هو الدليل، فإن فُقِد الخاصُّ صار العامُّ مع إرادة[١] الخصوص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه[٢] زيغاً وانحرافاً عن الصواب.

ولأجل ذلك عُدَّت المعتزلة من أهل الزيغ؛ حيث اتّبعوا نحو قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت:٤٠]، وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف:٢٩] وتركوا مبيِّنه وهو[٣] قوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩]، واتبع الخوارج نحو قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠] وتركوا مبينه وهو[٣] قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا﴾ الآية [المائدة: ٩٥]، وقوله: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥].

واتبع الجبرية نحو قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات:٩٦] وتركوا بيانه وهو قوله: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة:٨٢] وما أشبهه.

وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يُوصل لوصلوا إلى المقصود، فإذا ثبت هذا فالبيان مقترِن بالمبيَّن، فإذا أُخذ المبيَّن من غير بيان صار متشابهاً وليس بمتشابه في نفسه شرعاً، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم؛ فضلُّوا عن الصراط المستقيم، وبيان هذا المعنى يتقرَّر بفرض قاعدة، وهي:

---

(١) أي: وهذا غير موجود في الشريعة؛ فلا عامّ أريد به الخصوص وفقد فيه مخصصه، بل لا بد من قيام دليل الخصوص.

(٢) أي: إهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده في الشريعة؛ لأن الدليل الشرعي هو مجموع العام ومخصصه؛ فالأخذ بالعامّ وحده زيغ.

(٣ - ٣) سقط من (د)، لذا قال دراز: غير مفهوم أن تكون الآيتان في التحكيم بياناً لآيتي نسبة الفعل للخلق مربوطاً بمشيئتهم، وفي الجزء الأول من «الاعتصام» في نفس هذا الموضوع: أن الآيتين في التحكيم يردان على الخوارج في إنكارهم التحكيم على علي ﷺ، استدلالاً منهم بآية: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، أما آيتا نسبة الفعل؛ ففي تهذيب الكلام أن مما يرد على المعتزلة في ذلك آية: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، وعليه؛ فيتعين أن يكون قد سقط من الكلام:

١ - الآية التي بينت آيتي الفعل. و٢ - رأي الخوارج، و٣ - استدلالهم بآية ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾.

فتكون آيتا التحكيم المذكورتان في الكتاب مبينتين لما في هذه الآية الأخيرة، وسيأتي في المسألة الثامنة من الطرف الثاني من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا، وسيأتي أيضاً في المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ ما لو انضم إلى هذا عين الجمل الساقطة هنا، وانظر قوله في المسألة بعد هذه: «ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة [و] الخوارج وغيرهم»، مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج.

المسألة الثالثة: (أقسام التشابه)

وهي أن المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين:

أحدهما: حقيقي، والآخر: إضافي.

وهذا فيما يختص بها نفسها، وثَمَّ ضربٌ آخر راجعٌ إلى المناط الذي تتنزل عليه الأحكام.

فالأول: هو المراد بالآية، ومعناه راجع إلى أنه لم يُجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، ولا نُصب لنا دليلٌ على المراد منه؛ فإذا نظر المجتهدُ في أصول الشريعة وتقصَّاها وجَمَعَ أطرافها؛ لم يجد فيها ما يُحكم له معناه، ولا ما يدُلُّ على مقصوده ومَغزاه، ولا شك في أنه قليل لا كثير، وعلى ذلك دلَّت الأدلة السابقة في أول المسألة، ولا يكون إلَّا فيما لا يتعلَّق به تكليف سوى مجرَّد الإيمان به، وهذا مذكور في فصل البيان والإجمال، وفي نحو من هذا نزلت آية آل عمران: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ [مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ]﴾ [آل عمران: ٧] حين قَدِم وفد نَجران على رسول الله ﷺ(١).

قال ابن إسحاق(٢) ـ بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم ـ: «وهم من النصرانية على دِين الملِك مع اختلاف من أمرهم ـ يريد في شأن عيسى ـ يقولون: هو الله؛ لأنه كان يحيي الموتى، ويُبرئ الأسقام، ويُخبر بالغيوب، ويَخلق من الطين كهيئة الطير ثم يَنفُخ فيه فيكون طيراً، ويقولون: هو ولد الله؛ لأنه لم يكن له أب يُعلم، وقد تكلَّم في المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله، ويقولون: هو ثالث ثلاثة؛ لقول الله: فعلنا، وأمرنا، وخلقنا، وقضَينا؛ ولو كان واحداً لما قال إلَّا: فعلتُ وقضيتُ وأمرتُ وخلقتُ؛ ولكنه هو وعيسى ومريم».

قال: «ففي كلٍّ ذلك من أمرهم قد نزل القرآن، يعني صدر سورة آل عمران إلى قوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]؛ ففي الحكاية مما نحن فيه أنهم(٣) ما قَدَروا الله حقَّ قدره؛ إذ قاسوه بالعبيد، فنسبوا له الصاحبة والولد، وأثبتوا للمخلوق ما لا يصلح إلَّا

---

(١) ★ أخرجه الطبري في «تفسيره»: (٣/ ١٧٧)، وانظر: «لباب النقول في أسباب النزول» للسيوطي ص٦٠.

(٢) ★ انظر «سيرة ابن هشام»: (١/ ٥٧٤).

(٣) أي: فليس الفرض أن ما تكلموا فيه من المتشابه؛ لأن المباحث المذكورة عنهم في عيسى، إنما هي من المحكم في آياتها التي وردت فيها، لا يوجد فيها اشتباه، ولكن في الموضوع اتباع أهوائهم مبررين لها بهذه الخيالات الفاسدة، وهي أشبه بما صنعه الذين يتبعون أهواءهم في تفسير الآيات المتشابهة، ولذلك قال: «وفي نحو من هذا نزلت آية. . . إلخ»، ولم يقل: وفيه نزلت.

للخالق، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب، وكان الواجب عليهم الإيمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا، بل حَكَموا على الأمور الإلهية بمقتضى آرائهم، فزاغوا عن الصراط المستقيم.

والثاني: ـ وهو الإضافي ـ ليس بداخل في صريح الآية، وإن كان في المعنى داخلاً فيه؛ لأنه لم يصر متشابهاً من حيث وضع في الشريعة(١)، من جهة أنه قد حصل بيانه في نفس الأمر، ولكن الناظر قصَّر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى؛ فلا يصح أن يُنسب الاشتباه إلى الأدلة(٢)، وإنما يُنسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة؛ فيُطلَق عليهم أنهم متَّبعون للمتشابه؛ لأنهم إذا كانوا على ذلك مع حصول البيان؛ فما ظنُّك بهم مع علمه؟ فلهذا قيل: إنهم داخلون بالمعنى في حكم الآية.

ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم، ومثله ما خرّجه مسلم عن سفيان، قال: سمعت رجلاً يسأل جابر بن يزيد الجعفي عن قوله: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِيٓ أَبِيٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِيۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [يوسف: ٨٠] فقال جابر: لم يجئ تأويل هذه الآية، قال سفيان: وكذب. قال الحميدي: فقلنا لسفيان: ما أراد بهذا؟ فقال: إن الرافضة تقول: إن علياً في السحاب؛ فلا يخرج ـ يعني مع من خرج من ولده ـ حتى ينادي منادٍ من السماء ـ يريد(٣) علياً أنه ينادي ـ: اخرجوا مع فلان! يقول جابر: فذا تأويل هذه الآية، وكذب، كانت في إخوة يوسف(٤).

فهذه الآية أمرها واضح، ومعناها ظاهر، يدلُّ عليه ما قبل الآية وما بعدها، كما دلَّ الخاصّ على معنى العامّ، ودلَّ المقيَّد على معنى المطلَق، فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها، كما قطع غيره الخاصّ عن العامّ، والمقيّد عن المطلَق؛ صار الموضع بالنسبة إليه من المتشابه؛ فكان من حقِّه التوقف، لكنه اتبع فيه هواه فزاغ عن معنى الآية.

وأما الثالث: فالمتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة، وإنما هو عائدٌ على مناط الأدلة؛ فالنهي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكية كذلك؛ فإذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول لا في الدليل على تحليله أو تحريمه، لكن جاء الدليل المقتضي لحكمه في اشتباهه،

---

(١) ★ في الأصل: الشرع.

(٢) وإن كان الاشتباه حصل فيها بأحد هذين السببين، بخلاف القسم الثالث؛ فالدليل فيه مفهوم لا أثر للاشتباه فيه، وإنما الاشتباه في التطبيق.

(٣) ★ في الأصل و(د): تريد. ،والمثبت من «صحيح مسلم». (٤) ★ مسلم في «مقدمة صحيحه»: ٥٨.

وهو الاتقاء حتى يتبيَّن الأمر، وهو أيضاً واضح لا تشابُه فيه، وهكذا سائر ما دخل في هذا النوع، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل؛ فلا مدخل له في المسألة.

فصل: (الإحكام والتشابه)

فإذا ثبت هذا؛ فلنرجع إلى الجواب عن باقي[١] السؤال فنقول:

قد ظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها ـ كالعامّ والخاصّ وما ذكر معه ـ قليل، وأن ما عدّ منه غير معدود منه، وإنما يُعدّ من التشابه الحقيقي خاصّة.

وأما مسائل الخلاف وإنْ كثُرت؛ فليست من المتشابهات بإطلاق، بل فيها ما هو منها، وهو نادر؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح؛ فلم يتكلَّموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبه المحجوب أمره عن العباد؛ كمسائل الاستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقَدَم، والوجه، وأشباه ذلك.

وحين سلَكَ الأوَّلون فيها مَسلك التسليم وترك الخوض في معانيها[٢]؛ دلَّ على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها، وهو ظاهر القرآن؛ لأن الكلام فيما لا يُحاط به جهل، ولا تكليف يتعلَّق بمعناها، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلَّتها؛ فإن البرهان قد دلَّ على خلاف ذلك، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها[٣] ومناطاتها، والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر[٤]، بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه، والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحُّر في علم الشريعة؛ فلكلٍّ مأخذ يجري عليه، وطريقٌ يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس

---

(١) وهو الخاص بمسائل الخلاف، وقوله: «ظهر مما تقدم» هذا كتمهيد لربط أطراف المقام بعضها ببعض، وكفذلكته على الجواب عن الشق الأول من السؤال لإحضار المقام كله لدى السامع.

(٢) ★ هذا الكلام فيه نظر، فقد أثبت الأولون معاني هذه الآيات، والأحاديث في الصفات، وإنما تركوا الخوض في كيفياتها. انظر: «الصواعق المرسلة»: (٢/ ٤٢٢)، «درء التعارض»: (١/ ١١٥).

(٣) أي: فيما يخرج عليه الدليل ويحمل عليه معناه؛ فعطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله: «وإنما قصاراه... إلخ»، ويكون قوله: «إلى التشابه الإضافي وهو الثاني» راجعاً إلى قوله: مخارجها، وقوله: «أو إلى التشابه الثالث» راجعاً إلى قوله: ومناطاتها.

(٤) أي: إن قلنا: إن لله حكماً في نفس الأمر في كل مسألة، وهو رأي المخطئة، فإن قلنا: إن حكم الله في كل مسألة هو ما وصل إليه المجتهد بعد بذل وسعه؛ فيكون الأمر أظهر.

الأمر؛ فخرج المنصوص[١] من الأدلة عن أن يكون متشابهاً بهذا الاعتبار، وإنما قصاراه أن يصير إلى التشابه الإضافي، وهو الثاني، أو إلى التشابه الثالث.

ويدلُّ على ذلك أنك تأخذ كلَّ عالم في نفسه، وما حصل له من علم الشريعة؛ فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل؛ لأنه أخذ الشريعة مأخذاً اطّردت له فيه، واستمرت أدلتها على استقامة، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها؛ لتشابهت على أكثر الناس، ولم يتخلّص منها بالبيان إلا القليل، والأمر على ضد ذلك، وما من مجتهد إلا وهو مُقرٌّ بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها، ومعترف بأن قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[آل عمران: ٧] على ظاهره من غير شكٍّ فيه؛ فيستقرئ من هذا إجماع على أن المتشابه في الشريعة قليل وإن اعترفوا بكثرة الخلاف.

وأيضاً؛ فإن كلَّ خلاف واقع لا يستمر أن يعدَّ في الخلاف؛ أما أولاً فلما تقدم من أنَّ الفِرَقَ الخارجة عن السُّنَّة حين لم تجمع[٢] بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخِذُ فضَلَّت، وما ضَلَّت إلَّا وهي غير معتبرة القول فيما ضَلَّت فيه، فخلافها لا يُعدُّ خلافاً، وهكذا ما جرى مجراها في الخروج عن الجادة، وإلى ذلك؛ فإن من الخلاف ما هو راجع في المعنى إلى الوفاق، وهذا مذكور[٣] في كتاب الاجتهاد، فيسقط[٤] بسببه كثير مما يُعدُّ في الخلاف، وإذا رُوجع ما هنالك تبيَّن منه هذا القصد.

ووجه آخر، وهو أن كثيراً مما ليس بمحتاج إليه في علم[٥] الشريعة قد أُدخل[٦] فيها وصار من مسائلها، ولو فُرض رفعه من الوجود رأساً لما اختلَّ مما يحتاج إليه في الشريعة شيء، بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها ـ دع العرب المحفوظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من

---

(١) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشئ عنهما، أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع؛ فلا يخرج عن التشابه، وربما أيد ذلك قوله فيما سبق: «ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى... إلخ»، ولكنا لا نأخذ بهذا الفهم؛ لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضرب الثالث كغيره من الأدلة الشرعية.

(٢) ★ في الأصل: تجتمع.

(٣) سيأتي في المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذاخرة بالفوائد في هذا الموضوع.

(٤) ★ في (د): فسقط. (٥) ★ في الأصل: علوم.

(٦) أي: قد أدخل في علم الشريعة ـ بعدما احتاج إليه هؤلاء المجتهدون وأمثالهم ـ شيء كثير وقع فيه خلاف، لا حاجة إلى علم الشريعة به، وقد حسب عليها وعدَّ من الخلاف فيها، وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التي أشار إليها سابقاً تحققت صحة ما يقول.

غيرهم - بل من وُلد بعد ما فَسد اللسانُ، فاحتاج إلى علم كلام العرب؛ كمالك والشافعي وأبي حنيفة ومَن قَبلهم أو بعدهم من أمثالهم؛ فلما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف.

ومن استقرأ مسائل الشريعة، وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً. وقد مرَّ في المقدِّمات تنبيه على هذا المعنى، وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج إليه المجتهد من العلوم المُعِينة له على اجتهاده، فإذا جمعت هذه الأطراف؛ تبيَّن منها أنَّ المتشابه قليل، وأن المُحكَم هو الأمر العامّ الغالب.

المسألة الرابعة: (التشابه وأقسامه)

التشابه[1] لا يقع في القواعد الكُلِّية، وإنما يقعُ في الفروع الجزئية، والدليلُ على ذلك من وجهين:

أحدهما: الاستقراء أن الأمر كذلك.

والثاني: أنَّ الأصول لو دَخَلَها التشابه لكان أكثرُ الشريعة من المتشابه، وهذا باطل، وبيانُ ذلك أنَّ الفرعَ مبنيٌّ على أصله، يصحُّ بصحَّته، ويفسدُ بفساده، ويتَّضحُ باتضاحه ويخفى بخفائه، وبالجملة فكلُّ وصفٍ في الأصل مبثوثٌ[2] في الفرع؛ إذ كلُّ فرع فيه ما في الأصل، وذلك يقتضي أنَّ الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة، ومعلومٌ أنَّ الأصول منوطٌ بعضها[3] ببعض في التفريع عليها، فلو وقعَ في أصلٍ من الأصول اشتباهٌ؛ لزِم سَريانه في سائرها[4]، فلا يكون المحكمُ أُمَّ الكتاب، لكنه كذلك؛ فدَلَّ على أن المتشابه لا يكون في شيء من أمَّهات الكتاب.

---

(١) أي: الحقيقي الذي ظهر من تحقيقه في المسألة قبلها أنه قليل، وكما سيشير إليه في آخر المسألة، وعلى كل حال؛ هذا بحث آخر غير تشابه نفس الآيات.

(٢) ★ في (د): مثبت.

(٣) أي: فكثيراً ما يتوقف التفريع على أصل على ملاحظة أصل آخر، فإذا كان في هذه الأصول متشابه؛ فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه؛ فإنه يكون متشابهاً، فيسري التشابه إلى الفروع التي انبنت على المتشابه، أو إلى الأصول الأخرى التي ترتبط بهذا الأصل المتشابه، ومعلوم أن هذا كثير جدّاً؛ فيكون أكثر الفروع متشابهاً، فقوله: «لزم سريانه في جميعها»؛ أي: جميع فروع الأصول التي نيط التفريع عليها بهذا الأصل المتشابه، وليس المراد جميع فروع الشريعة؛ لأنه:

أولاً: لا يوافق مدعاه من أن الأكثر يكون متشابهاً.

وثانياً: لأنه ليس من المسلَّم أن جميع الفروع يلزم أن تبنى على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة.

(٤) ★ في (د): جميعها.

فإن قيل: فقد وقعَ في الأصول أيضاً؛ فإنَّ أكثرَ الزائغين عن الحقِّ إنما زاغوا في الأصول لا في الفروع، ولو كان زيغُهم في الفروع لكان الأمرُ أسهلَ عليهم.

فالجواب: أنَّ المراد بالأصول القواعد الكُلِّية، كانت في أصول الدِّين أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكُلِّية لا الجزئية، وعند ذلك لا نسلِّم أنَّ التشابه وقع فيها ألبتة، وإنما وقع في فروعها؛ فالآيات الموهمة للتشبيه، والأحاديث التي جاءت مثلها[(١)]، فروعٌ عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العِلم الإلهي، كما أنَّ فواتحَ السُّور وتشابهها واقعٌ ذلك في بعض فروعٍ من علوم القرآن، بل الأمر كذلك أيضاً في التشابه الراجع إلى المناط؛ فإنَّ الإشكال الحاصلَ في الذَّكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم في المناطات البيِّنة، وهي الأكثر.

فإذا اعتُبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كُلِّية ولا في أصل عامّ، اللهم إلَّا أنْ يؤخذ التشابه على أنه الإضافي، فعند ذلك لا[(٢)] فَرق بين الأصول والفروع في ذلك، ومن تلك الجهة حصلَ في العقائد الزيغ والضلال، وليس هو المقصود[(٣)] هاهنا، ولا هو مقصود صريح اللفظ، وإن كان مقصوداً بالمعنى والله أعلم؛ لأنه تعالى قال: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ الآية [آل عمران: ٧]؛ فأثبت فيه متشابهاً، وما هو راجع لغلط[(٤)] الناظر لا ينسب إلى الكتاب حقيقة، وإن نسب إليه فبالمجاز.

المسألة الخامسة: (تأويل المتشابه)

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل؛ فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقي، أو من الإضافي، فإن كان من الإضافي؛ فلا بدَّ منه إذا تعيَّن بالدليل؛ كما بُيِّن العامُّ بالخاصّ، والمطلَق

---

(١) ★ يشير المصنف إلى أن آيات وأحاديث الصفات من المتشابه، التي لا يعلم معناها إلا الله، وهذا خلاف ما كان عليه السلف الصالح، فإنهم كانوا يعلمون معاني هذه الآيات، وإنما يفوضون كيفياتها، كما قال الإمام مالك - لما سئل عن الاستواء -: الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب. انظر: «الصواعق المرسلة»: (٢/ ٤٢٢). و«مجموع الفتاوى»: (٤/ ٧).

(٢) كذا في الأصل، وفي (د): ذلك فرق. ولذا قال دراز: لعله سقط منه لفظ «لا». أي: فعند ملاحظة التشابه الإضافي لا يوجد فرق بين الأصل والفروع، وقوله: ومن تلك الجهة، أي: وبسبب التشابه الإضافي في الأصول جاء الزيغ في العقائد كما تقدم له أمثلته.

(٣) أي: إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيقي، وليس الإضافي مقصوداً في هذا المبحث، كما أنه ليس مقصوداً بلفظ الآية وإن كان داخلاً فيها بالمعنى كما ذكره سابقاً.

(٤) الناشئ من عدم ضمِّه لأطراف الأدلة بعضها إلى بعض كما سبق؛ فليس في نفس الأدلة اشتباه، إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه.

بالمقيَّد، والضروري بالحاجي، وما أشبه ذلك؛ لأن مجموعهما هو المحكم، وقد مرَّ بيانه.

وأما إن كان من الحقيقي؛ فغير لازم تأويله؛ إذ قد تبيَّن في باب الإجمال والبيان أن المجمَل لا يتعلَّق به تكليف إن كان موجوداً(١)؛ لأنه(٢) إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح، أو بالحديث الصحيح أو بالإجماع القاطع، أو لا، فإن وقع بيانه بأحد هذه؛ فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه، وهو الإضافي، وإن لم يقع بشيء من ذلك؛ فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوُّرٌ على ما لا يعلم، وهو غير محمود.

وأيضاً؛ فإن السَّلَف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا(٣) لهذه الأشياء، ولا تكلَّموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غير دليل، وهم الأُسوة والقُدوة، وإلى ذلك؛ فالآية مُشيرة إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ الآية [آل عمران: ٧]، ثم قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[آل عمران: ٧].

وقد ذهب جُملة من متأخِّري الأُمَّة إلى تسليط التأويل عليها أيضاً، رجوعاً إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها، من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع، تأنيساً للطالبين، وبناءً على استيعاب الخطاب بما لا يفهم، مع إمكان الوقوف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] وهو أحد(٤) القولين للمفسِّرين؛ منهم مجاهد، وهي مسألة اجتهادية، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف، وقد استدلَّ الغزالي على صحة هذا المذهب بأمور ذكرها في كتابه المسمى بـ«إلجام العوام»، فطالِعْه من هنالك.

المسألة السادسة: (شروط التأويل)

إذا تسلَّط التأويل على المتشابه؛ فيراعى في المؤوّل به أوصاف ثلاثة: أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار، متَّفق(٥) **عليه في الجملة بين المختلفين؛ ويكون اللفظ المؤوَّل قابلاً له،**

---

(١) كذا في الأصل، وفي (د) موحداً. وقال دراز: راجع المسألة الثانية عشرة في باب البيان والإجمال تجد في أولها أنه؛ إما يتعلق بالمجمل تكليف، وإما أنه لا وجود له، أي: إذا وقفنا على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾، وعليه؛ فلعلَّ الأصل هنا إن كان موجوداً؛ أي: على فرض وجود المجمل بمعنى المتشابه الحقيقي.

(٢) الضمير للحال والشأن كما يعلم بالتأمل؛ لأن هذا التشقيق لا يجيء في المجمل الحقيقي الذي يقول فيه: «إن كان موجوداً»، وكذا الضمير في «بيانه» للمجمل مطلقاً.

(٣) أي: لم يتعرضوا ويتصدوا له في باب ضرب، من قولهم: عرض له أشد العرض واعترض له؛ قابله بنفسه كما في «شرح القاموس».

(٤) وعليه؛ فلا يوجد المتشابه بالمعنى الحقيقي.

(٥) هذا هو الوصف الثاني، ولم يبن عليه شيئاً في بيانه الآتي، وكأنه لازم للوصف الأول، وهو صحة المعنى في =

وذلك أنَّ الاحتمال المؤوَّل به إمَّا أن يقبله اللفظُ أو لا، فإن لم يقبله فاللفظ نصٌّ لا احتمال فيه، فلا يَقبلُ التأويل، وإن قَبِلَه اللفظُ؛ فإمَّا أنْ يجري على مقتضى العلم[1] أو لا، فإن جرى على ذلك؛ فلا إشكال في اعتباره؛ لأن اللفظ قابلٌ له، والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه؛ فاطِّراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً، وذلك غير صحيح ما لم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته، وأمَّا إنْ لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أنْ يحمله اللفظ على حال[2]، والدليل على ذلك أنه لو صحَّ لكان الرجوعُ إليه مع ترك اللفظ الظاهرِ[3] رجوعاً إلى العمى، ورمياً في جهالة؛ فهو تركٌ للدليل لغير شيء، وما كان كذلك فباطل.

هذا وجه، ووجه ثان، وهو أنَّ التأويل إنما يُسلَّط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه؛ فالناظر[4] بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملةً، اعتماداً على الراجح، ولا يُلزم نفسه الجمع،

= الاعتبار؛ لأنه لا يكون كذلك إلا حيث يتفق عليه في الجملة، وإن خولف في التفصيل؛ فرجع الأمر إلى شرطين:

الأول: صحة المعنى في الاعتبار بأن يكون متفقاً مع الواقع المعترف به إجمالاً ممن يعتد بهم.

والثاني: أن يكون وضع اللفظ قابلاً له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازاً أو كناية، جارياً في ذلك على سنن اللغة العربية.

(١) يعني: أن اللفظ إذا كان قابلاً بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر: هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل يجري على مقتضى ما نعلمه في هذه القضية من الخارج، أم لا يجري بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر؟ فإن جرى على ذلك؛ فلا يصح طرحه؛ لأن الشرطين قد تحققا؛ فاللفظ قابل، والمعنى المقصود من التركيب لا يأباه، أي: لا يأبى اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته؛ لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح في الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل، وبهذا يتبين أن اللفظ في قوله: «والمعنى المقصود من اللفظ» ليس هو اللفظ المفرد الذي فيه التأويل، وإلا؛ لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأبى المعنى المؤول به اللفظ، فيتحد الآبي والمأبي، بل اللفظ هو اللفظ الخبري، والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبي.

(٢) أي: ولو قبله اللفظ.

(٣) وهو اللفظ المتشابه الظاهر في معناه الوضعي، أي: تركه إلى معنى لا يجري على اعتبار صحيح في مقتضى العلم يكون رجوعاً إلى عدم صرف، وقوله: «ترك للدليل»؛ أي: وهو اللفظ الظاهر المتشابه.

(٤) أي: إن الناظر في أمر تعارض عليه دليلان، أحدهما راجح والآخر مرجوح، له طريقان في التخلص من المعارضة؛ إما أن يهدر المرجوح بما يقتضي إهداره، وإما أن يحمله على معنى يكون صحيحاً متفقاً عليه، ولا يعارض دليله الراجح، أما أنه يحمل المرجوح على وجه آخر لا يعارض الراجح، ولكنه لا يكون صحيحاً في ذاته أو لا يوافقه عليه الخصم؛ فعمل باطل حقيقة أو صناعة.

وهذا نظرٌ يُرجع إلى مثله عند التعارض على الجملة، وإما ألَّا يبطله ويعتمد القول به على وجه، فذلك الوجه إن صح واتفق[١] عليه فذاك، وإن لم يصح فهو نقض الغرض؛ لأنه رامَ تصحيح دليله المرجوح بشيء[٢] لا يصح؛ فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل، وذلك يقتضي بطلانه عندما رامَ أن يكون صحيحاً، هذا خلف.

ووجه ثالث[٣] ،وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة؛ فردّه إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه دليل لا يصح على وجه، وهو جمع بين النقيضين، ومثاله تأويل من تأوَّل لفظ الخليل في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥] بالفقير؛ فإن ذلك يصير المعنى القرآني غير صحيح[٤]، وكذلك تأويل من تأوَّل غوى من قوله: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] أنه مِن غَوِيَ[٥] الفصيل، لعدم صحة غَوَى بمعنى غَوِيَ؛ فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ، والأول لا يصح فيه من جهة المعنى، ومثال ما تخلّفت فيه الأوصاف تأويل بيان[٦] بن سمعان في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨].

فصل: (التأويل في باب التعارض والترجيح)

وهذا المعنى لا يختصّ بباب التأويل، بل هو جارٍ في باب التعارض والترجيح؛ فإن الاحتمالين[٧] قد يتواردان على موضوع واحد، فيفتقر إلى الترجيح فيهما؛ فذلك ثان عن صحة قبول المحلّ لهما، وصحتهما في أنفسهما، والدليل في الموضعين واحد.

❍ ❍ ❍

---

(١) أي: حتى يسلم الخصم صحة المعنى في ذاته؛ فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه.

(٢) ★ في (د): لشيء.

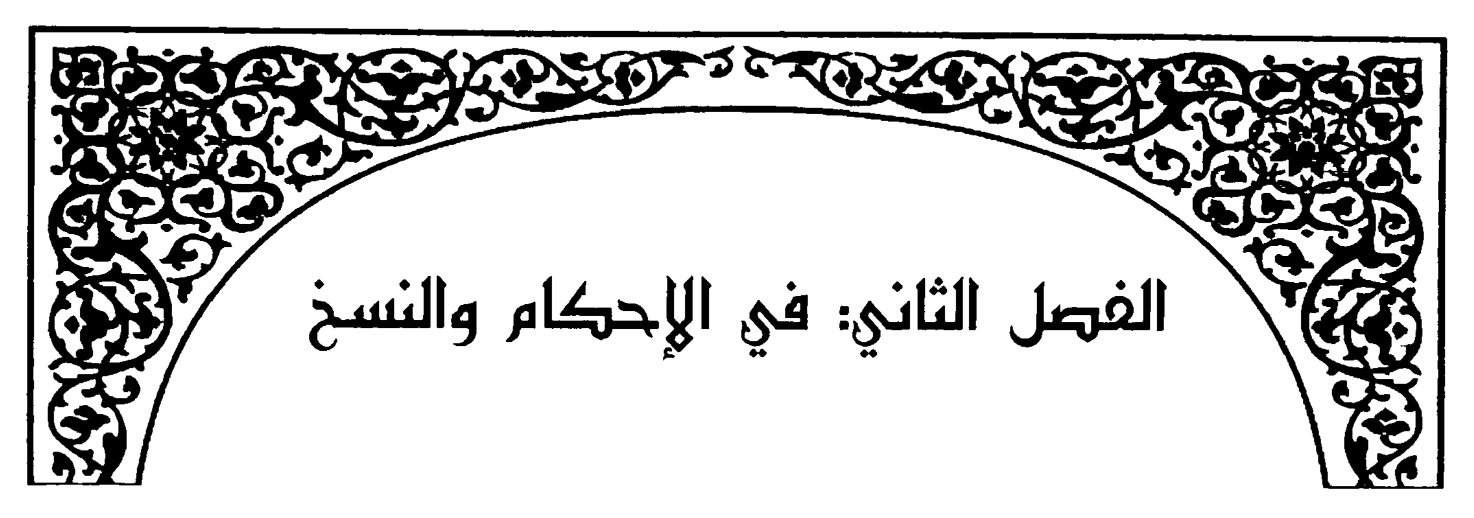
(٣) لا يبعد عما قبله.

(٤) لأن إبراهيم الذي يقدم العجل السمين المشوي لضيوفه من عند أهله لا يصح أن يعد فقيراً؛ فهذا غير صحيح في الاعتبار، لم يجر على مقتضى العلم، وما بعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له، ومثالُ بَيَانٍ تخلَّف فيه الجميع؛ لأن اللفظ لا يقبله، لا من الإشارة في «هذا»، ولا من العطف في قوله: «وهدى... إلخ»، ولا يجري على مقتضى العلم.

(٥) بالكسر: إذا بشم من شرب اللبن؛ أي: فالتأويل فاسد؛ لأن ما في القرآن بالفتح، وسيأتي له هذا في المسألة التاسعة من الطرف الثاني من الأدلة.

(٦) يأتي للمؤلف في المسألة التاسعة المشار إليها آنفاً بيان عن بيان هذا.

(٧) لعل الأصل: «الدليلين»، وسيأتي بسطه في مبحث التعارض من كتاب الاجتهاد.



الفصل الثاني: في الإحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل:

المسألة الأولى: (معظم النسخ وقع بالمدينة)

اعلم أن القواعد الكُلِّية هي الموضوعة أولاً، وهي التي نزل[1] بها القرآن على النبي ﷺ بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة؛ كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك، ونهى عن كلِّ ما هو كفر أو تابع للكفر؛ كالافتراءات التي افتروها من الذبح لغير الله تعالى، وما جعل لله وللشركاء الذين ادَّعوهم افتراء على الله، وسائر ما حَرَّموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير أصل، مما يخدم أصل عبادة غير الله، وأَمَرَ مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو، والإعراض عن الجاهل، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف من الله وحده، والصبر، والشكر ونحوها، ونهى عن مساوئ الأخلاق من الفحشاء، والمنكر، والبغي، والقول بغير علم، والتطفيف في المكيال والميزان، والفساد في الأرض، والزنى، والقتل، والوأد، وغير ذلك مما كان سائراً في دين الجاهلية، وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكُلِّية كانت في النزول والتشريع أكثر.

ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة، واتسعت خِطَّةُ الإسلام كملت[2] هنالك الأصول الكُلِّية على تدريج؛ كإصلاح ذات البَيْن، والوفاء بالعقود، وتحريم[3] المسكرات، وتحديد

---

(١) ★ في (د): والذي نزل.

(٢) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الأدلة ليفهم معنى كمال تلك الأصول، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولاً لم تكن حاصلة رأساً في مكة ثم أنشئت في المدينة، ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا: «التي وضع أصلها بمكة».

(٣) تقدم في المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل إجمالاً في حفظ النفس؛ فالذي كان بالمدينة في ذلك إكماله بالتصريح بتحريمه، ووضع الحدود في شربه، والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً.

الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكمّلها ويحسّنها، ورفع الحرج بالتخفيفات[١] والرُّخَص، وما أشبه ذلك، وإنما ذلك تكميل[٢] للأصول الكُلِّية.

فالنَّسخ إنما وقع معظمه بالمدينة؛ لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام، وتأمَّل كيف تجد معظم النَّسخ إنما هو لما كان فيه تأنيسٌ أولاً للقريب العهد بالإسلام واستئنافٌ لهم، مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً، وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخِيَرة[٣] في الجملة ثم صار محدوداً مقدّراً، وأن القِبلة كانت بالمدينة بيتَ المقدس ثم صارت الكعبة، وكحِلِّ نكاح المتعة[٤] ثم تحريمه، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً، والظِّهار كان طلاقاً ثم صار غير[٥] طلاق، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أُزيل، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أُحكم.

المسألة الثانية: (النسخ في الأحكام المكية قليل)

لمَّا تقرَّر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكُلِّية، والقواعد الأصولية في الدِّين، على غالب الأمر؛ اقتضى ذلك أن النَّسخ فيها[٦] قليل لا كثير؛ لأن[٧] النسخ لا يكون في الكلّيات وقوعاً وإن أمكن عقلاً.

---

(١) لا ينافي هذا قوله الآتي: «إنما هو لما كان فيه تأنيس... إلخ» الذي يقتضي أنه روعي أولاً التخفيف، ثم روعي التشديد بالمدينة؛ لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكاليف التي كانت مطلقة، وتفصيلها اقتضى اقترانها بمشقات وحرج في بعض الأحيان، فروعيت الرخص؛ فهي حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص، ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ في كتاب «الأحكام» للآمدي؛ لتزداد بصيرة في هذا الموضوع، وتعرف الخلاف في جواز نوع النسخ الذي جعله المؤلف معظم النسخ.

(٢) ★ في (د): ذلك كله تكميل.

(٣) أي: في نوعه ومقداره، وإلا؛ فالإنفاق مطلوب من أول التشريع، لا خيرة فيه بمعنى الإباحة؛ وهذا معنى قوله: «في الجملة».

(٤) التحقيق أن نكاح المتعة أبيح في غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم؛ فالتحليل كان لضرورة وقتية ثم نسخ، وكلاهما كان بالمدينة؛ فالمثال على ما ترى.

(٥) يعني: وهو أشد؛ لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق.

(٦) أي: في الأحكام المنزلة بمكة، لا في الأحكام الكلية؛ حتى لا يتنافى مع قوله بعد: «لا يكون فيها وقوعاً... إلخ»، وقوله: «لم يثبت نسخ لكلي»، ولو قال: فيه؛ لكان نصاً في المراد.

(٧) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه في الاستدلال على النسخ فيما نزل بمكة ـ قليل أو نادر كما يقول بعد ـ:

١ ـ وجه خاص؛ وهو أن أكثر ما نزل بها كليات، وهي لا نسخ فيها، أما أن أكثر ما نزل بها كليات؛ فقد تقرر =

ويدلُّ على ذلك[(١)] الاستقراء التام، وأن الشريعةَ مبنيةٌ على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم يُنسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقوّيها ويُحكمها ويحصنها، وإذا كان كذلك؛ لم يثبت نسخ لكلّيٍّ ألبتة، ومن استقرأ كتب الناسخ والمنسوخ تحقَّق هذا المعنى؛ فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها، والجزئيات المكية قليلة.

وإلى هذا؛ فإن الاستقراء يبيِّن أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي مُحكماً قليلة، ويَقوى[(٢)] هذا في قول من جعل المنسوخ من المتشابه، وغير المنسوخ من المحكَم؛ لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فدخول النسخ في الفروع المكّية قليل، وهي قليلة؛ فالنسخ فيها قليل في قليل، فهو إذاً بالنسبة إلى الأحكام المكّية نادر[(٣)].

ووجه آخر، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلَّف؛ فادّعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقَّق[(٤)]؛ لأن ثبوتها على المكلَّف أوّلاً محقَّق؛ فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلَّا بمعلوم محقَّق، ولذلك أجمع المحقِّقون على أن خبر الواحد لا ينسخ[(٥)] القرآن ولا الخبر المتواتر؛ لأنه رفع للمقطوع به بالمظنون؛ فاقتضى هذا أن ما كان من الأحكام المكّية يُدّعى نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه إلَّا مع قاطع بالنسخ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما.

= في المسألة الأولى، وأما أن الكليات لا نسخ فيها؛ فدليله الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية... إلخ، وإذا صحت المقدمتان؛ ثبت أنه لا نسخ في أكثر الأحكام المكية، بل في القليل منها، وهو المطلوب.

٢ ـ ما أضافه بقوله: «وإلى هذا؛ فإن الاستقراء... إلخ»، وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن ما نسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها، وهذا كما يصح دليلاً على قلة النسخ في الأحكام المكية يدل على قلته في الأحكام المدنية أيضاً، وإن كان سياقه للاستدلال على المكي.

٣ ـ في قوله: «ووجه آخر وهو أن الأحكام... إلخ»، وهو كسابقه عامّ للمكي والمدني، ولذلك أحال عليهما في الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذلك في سائر الأحكام.

(١) أي: على أن النسخ لا يكون في الكليات، لا على أصل الدعوى؛ فهو استدلال على مقدمة الدليل.

(٢) لأنه حينئذ يكون مقابلاً للمحكم الذي نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه.

(٣) أي: لأنه قليل فيما هو في ذاته قليل.

(٤) يشبه كلام ابن النحاس الآتي بعد؛ فلعله مأخذه.

(٥) نعم هو قول الأكثرين، وحجتهم واضحة، وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالآحاد ولم يقبلوا نسخه به؛ لأن الأول بيان وجمع بين الدليلين، بخلاف النسخ؛ فإنه إبطال.

فصل: (إسقاط كثير من النّسخ المدّعى)

وهكذا يقال في سائر الأحكام مكّية كانت أو مدنية.

ويدلُّ على ذلك الوجهان الأخيران، ووجه ثالث، وهو أن غالب[١] ما ادعي فيه النسخ إذا تُؤمّل؛ وجدته متنازعاً فيه ومحتملاً، وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه، من كون الثاني بياناً لمجمَل، أو تخصيصاً لعموم، أو تقييداً لمطلَق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع، مع البقاء على الأصل من الإحكام في الأول والثاني.

وقد أسقط ابن العربي من «الناسخ والمنسوخ» كثيراً بهذه الطريقة، وقال الطبري: «أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فُرضت، ثم اختلفوا في نسخها». قال ابن النحاس: «فلما ثبتت بالإجماع وبالأسانيد الصحاح عن النبي ﷺ، لم يجز أن تزال إلَّا بالإجماع أو حديث يزيلها ويبيِّن نسخها، ولم يأت من ذلك شيء» انتهى المقصود منه.

ووجه رابع يدلُّ على قلة النسخ ونُدُورِه؛ أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين، كالخمر والرِّبا؛ فإن تحريمهما بعد ما كانا على حكم الأصل لا يُعدُّ نسخاً لحكم الإباحة[٢] الأصلية، ولذلك قالوا في حدِّ النسخ: إنه رفع الحكم الشرعي[٣] بدليل شرعي متأخر، ومثله رفع براءة الذمة بدليل.

وقد كانوا في الصلاة يكلِّم بعضهم بعضاً، إلى أن نزل: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾[٤] [البقرة: ٢٣٨].

وروي أنهم كانوا يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل قوله: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَـٰشِعُونَ﴾[٥]

---

(١) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى عليها مثل الجلالين في «التفسير» ليست على ما ينبغي، وإن كان جرياً على الاصطلاح الآتي في المسألة بعد، فهو تساهل في التعبير غير محمود في بيان كلام الله تعالى.

(٢) يدل على أن الخمر كان مباحاً بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة، وهذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ما سبق له أن تحريمه داخل في الأصل المكي إجمالاً، وهو حرمة الجناية على النفس والأعضاء.

(٣) أي: والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكماً شرعياً.

(٤) ★ عن زيد بن أرقم ﷺ قال: «كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾، فأمرنا بالسكوت ونُهينا عن الكلام». أخرجه البخاري: ٤٥٣٤، ومسلم: ١٢٠٣، واللفظ له، وأحمد: ١٩٢٧٨.

(٥) ★ عن ابن سيرين قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يرفعون أبصارهم في الصلاة إلى السماء حتى نزلت: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَـٰشِعُونَ﴾ فقالوا بعد ذلك برؤوسهم، فلم يرفعوا أبصارهم بعد ذلك في =

[المؤمنون: ٢]، قالوا: وهذا إنما نَسخ أمراً[١] كانوا عليه، وأكثر القرآن[٢] على ذلك، معنى هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة؛ فهو مما لا يُعدُّ نسخاً، وهكذا كلُّ ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية.

فإذا اجتمعت هذه الأمور، ونظرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة؛ لم يتخلَّص في يدك من منسوخها إلَّا ما هو نادر، على أنَّ هاهنا معنى يجب التنبُّه له، ليفهم اصطلاح القوم في النسخ، وهي:

المسألة الثالثة: (معاني النسخ عند المتقدمين)

وذلك أنَّ الذي يظهر من كلام المتقدِّمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين؛ فقد يطلقون على تقييد المطلَق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متّصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهَم والمجمَل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أنَّ النسخَ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أنَّ الأمرَ المتقدِّم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخراً؛ فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به.

وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلَق؛ فإن المطلَقَ متروكُ الظاهر مع مقيِّده، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيَّد، فكأن[٣] المطلقَ لم يفد مع مقيِّده شيئاً، فصار مثل الناسخ والمنسوخ، وكذلك العامّ مع الخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمولَ الحكم لجميع ما يتناوله

= الصلاة ولم يلتفتوا يميناً ولا شمالاً. أخرجه الطبري في «تفسيره»: (٩/ ١٩٦)، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور»: (٦/ ٦٣) أيضاً لعبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم.

وأخرج الحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٤٢٦) بنحوه عن النبي ﷺ مرفوعاً من حديث أبي هريرة، لكن صحح البيهقي في «الكبرى»: (٢/ ٢٨٣) أنه مرسل، وكذا الذهبي في «تلخيص المستدرك».

(١) أي: فليس نسخاً لحكم شرعي، بل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة، وقد تفنن في تسمية هذا النوع: تحريم ما هو مباح بالإباحة الأصلية، أو رفع براءة الذمة بدليل، أو نسخ أمر كانوا عليه، وهي عبارات ثلاث استعملها في معنى واحد زيادة في إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعي.

(٢) أي: أكثر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه، وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتشريع في تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم؛ فلا يعد نسخاً؛ لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع في موضوعها.

(٣) إنما قال: «كأن»؛ لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة كما سيأتي في العامِّ بعد؛ فيقال نظيره هنا، أي: إن الذي أهمل إنما هو الاحتمالات الأخرى لغير المقيد.

اللفظ، فلما جاء الخاصُّ أخرج حكم ظاهر العامّ عن الاعتبار، فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلّا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنما أهمل منه ما دَلَّ عليه[(١)] الخاصّ، وبقي السائر على الحكم الأول، والمبيَّن مع المبهم[(٢)] كالمقيَّد مع المطلَق، فلما كان كذلك؛ استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني؛ لرجوعها إلى شيء واحد.

ولا بدَّ من أمثلة تبيِّن المراد؛ فقد روي عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨]: إنه ناسخ لقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾[(٣)] [الشورى: ٢٠] وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق؛ إذ كان قوله: ﴿نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ مطلقاً ومعناه مقيَّد بالمشيئة، وهو قوله في الآية الأخرى: ﴿لِمَن نُّرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨] وإلا فهو إخبار، والأخبار لا يدخلها[(٤)] النسخ.

وقال في قوله: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ إلى قوله ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤-٢٢٦]: هو منسوخ بقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[(٥)] الآية [الشعراء: ٢٢٧].

---

(١) أي: أهمل منه ما دلَّ الخاص على إهماله، وهو ما عدا مدلول الخاص.

(٢) كما يأتي مثاله بعد في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ مع قوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم﴾ الآية.

(٣) ★ أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» ص٦٤٥، وذكره عنه السيوطي في «الدر المنثور»: (٤/ ٤٠٦). وقال القرطبي في «تفسيره»: (١١/ ٨٥) بعدما أورد الخبر: والصحيح أنه من باب الإطلاق والتقييد. ثم قال: والنسخ في الأخبار لا يجوز؛ لاستحالة تبدل الواجبات العقلية، ولاستحالة الكذب على الله تعالى، فأما الأخبار عن الأحكام الشرعية، فيجوز نسخها على خلاف فيه على ما هو مذكور في الأصول.

(٤) أي: لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان مما لا يتغير، كالإخبار بوجود الإله وبصفاته؛ فدخول النسخ في هذا المدلول محال بإجماع، أما إذا كان مما يتغير كإيمان زيد وكفر عمرو؛ ففيه خلاف، والمختار جوازه، وأما نسخ تلاوة الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشيء ثم ورد نسخ التكليف بذلك؛ فكل من هذين جائز؛ لأنه من التكليف فيدخله النسخ، فانظر معنى الآية: هل هو مما يتغير فيدخله النسخ على المختار، أم لا يتغير فلا يدخله؟ وقالوا: إن من أمثلة ما لا يتغير أن تقول: أهلك الله زيداً؛ لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة؛ فلا يتأتى فيها التغيير، والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عامّاً؛ فيأتي الثاني يبين تخصيصه وقصره على البعض كما في الآية؛ إلا أن يكون على اصطلاح المتقدمين لا اصطلاح الأصوليين، وكلامه في هذا. راجع «الإحكام» للآمدي.

(٥) ★ أخرجه البخاري في «الأدب المفرد»: ٨٧١، وأبو داود: ٥٠١٦، ومن طريقه البيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ٢٣٩)، وصححه الألباني في «صحيح الأدب المفرد»: ٣٤٢.

قال مكي[١]: «وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال: منسوخ، قال: وهو مجاز لا حقيقة؛ لأن المستثنى مرتبط بالمستثنى منه، بيَّنه حرفُ الاستثناء أنه[٢] في بعض الأعيان الذين عمَّهم اللفظُ الأول، والناسخ منفصلٌ[٣] عن المنسوخ رافع لحكمه، وهو بغير حرف» هذا ما قال، ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله، ولكنه أطلق عليه لفظ النسخ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص.

وقال في قوله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النور: ٢٧]: إنه منسوخ بقوله: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ [أَن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾ [النور: ٢٩] الآية، وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء، غير أن قوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾] [النور: ٢٩] يثبت[٤] أنَّ البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة.

وقال في قوله: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١]: إنه منسوخ[٥] بقوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾[٦] [التوبة: ١٢٢]، والآيتان في معنيين، ولكنه نبّه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجميع.

وقال في قوله تعالى: ﴿قُلِ الْأَنفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١]: منسوخ بقوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾[٧] [الأنفال: ٤١] وإنما ذلك بيان لمبهم في قوله: ﴿لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١].

---

(١) هو مكي بن أبي طالب الأندلسي القيسي، أبو محمد، مقرئ عالم بالتفسير، ولد بالقيروان سنة (٣٥٥هـ)، وطاف في بعض بلاد المشرق، وعاد إلى بلده، ثم سكن قرطبة، وتوفي فيها سنة (٤٣٧هـ) له عدة مصنفات، منها: «الإيضاح للناسخ والمنسوخ»، و«التبصرة» في القراءات السبع، و«مشكل إعراب القرآن»، و«الرعاية في التجويد». انظر: «الأعلام»: (٧/ ٢٨٦)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٧/ ٥٩١).

(٢) «أنه» بدل من الضمير في «بينه»؛ فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظُنّ.

(٣) لأنه قد أخذ في تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ، ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء.

(٤) في الأصل: بيَّنت، وقال دراز: بل في نفس الآية الأخرى ما يثبت أنها خاصة بالمسكونة؛ لأن قوله: ﴿حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾ يقتضي ذلك.

(٥) وبه قال عطاء، وهو مبني على أن الآية الثانية في الجهاد، وقد بين الفخر مع هذا أنه لا يلزم النسخ، وقيل: إنها في أحكام التفقه في الدين لا دخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف؛ إلا أنه لا داعي إذن لقوله: «ولكنه نبه... إلخ» لأن هذا هو معنى النسخ.

(٦) ★ أخرجه أبو داود: ٢٥٠٥، والبيهقي في «الكبرى»: (٩/ ٤٧)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» ص١٣٢.

(٧) ★ أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» ص٤٥٣، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» ص١٦٤.

وقال في قوله: ﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٦٩]: إنه منسوخ بقوله: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا﴾ الآية[1] [النساء: ١٤٠]، وآية الأنعام[2] خبر من الأخبار، والأخبار لا تَنسَخ ولا تُنسَخ.

وقال في قوله: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُو۟لُوا۟ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ الآية [النساء: ٨]: إنه منسوخ بآية المواريث[3]، وقال مثله الضحاك والسُّدِّي وعكرمة، وقال الحسن: «منسوخ بالزكاة»، وقال ابن المسيَّب: «نسخه الميراث والوصية».

والجمع بين الآيتين ممكن، لاحتمال حمل الآية على الندب[4]، والمراد بأولي القربى من لا يرث، بدليل قوله: ﴿وَإِذَا حَضَرَ﴾ [النساء: ٨] فقيَّد كما ترى[5] الرزق بالحضور، فدلَّ أن[6] المراد غير الوارثين، وبيَّن الحسن أن المراد الندب أيضاً[7]، بدليل آية الوصية والميراث؛ فهو من بيان المجمَل والمبهَم.

---

(١) ★ أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» ص٤١٧، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» ص١٥٤.

(٢) نزل بمكة: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ﴾ الآية، فشكا المسلمون أنهم يحرمون من المسجد الحرام والطواف؛ إذ كان كلما حصل من المشركين خوض واستهزاء تركوا المكان الذي يجلسون فيه، وهذا حرج؛ فنزلت الرحمة والرخصة بقوله: ﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾؛ أي: الشرك والمعاصي، ﴿مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ﴾، فأبيح لهم البقاء في أماكنهم مع تذكير الخائضين وإرشادهم، ثم إن المنافقين في المدينة كانوا يجالسون أحبار اليهود ويسمعون منهم الهزء والطعن في الإسلام والقرآن؛ فنزلت الآية: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ خطاباً للمنافقين بأنه نزل عليكم في القرآن أن إذا سمعتم آيات الله... إلخ إلى أن قال: إنكم أيها المنافقون إذاً مثل هؤلاء الأحبار الكفار، وعليه؛ فالمراد بما أنزل عليهم في الكتاب هو آية: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ﴾ إلخ الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين. راجع الفخر الرازي في الآيتين، وعلى ما قال يكون حصل نسخ مرتين: نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكرى، وكل من الناسخ والمنسوخ في سورة الأنعام، ونسخ للتخفيف ثانياً بآية: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ إلخ في سورة النساء، وقد قالوا: إن هذا لا يعهد مثله في الشريعة؛ كما قاله ابن القيم في غير موضع من كتابه «زاد المعاد»، هذا ثم لا يخفى أن قوله: ﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ يفيد حكماً شرعياً هو رفع الحرج؛ فيصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً؛ لأنه ليس بخبر معنى، خلافاً لما قاله المؤلف أولاً وآخراً، وسيأتي مثله في الأمر غير الصريح.

(٣) ★ أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» ص٣٠٢، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» ص١١٥.

(٤) وقد أقسم ابن عباس على أنها محكمة لم تنسخ، ولكنها مما تهاون فيه الناس. أخرجه البخاري: ٢٧٥٩.

(٥) سقطت كلمة «فقيّد» من (د). لذا قال دراز: تحريف، ولعل الأصل: لما شرط الرزق بالحضور كان المراد... إلخ.

(٦) ★ في (د): فإن المراد.

(٧) ★ أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» ص٣٠٣، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» ص١١٥.

وقال هو وابن مسعود في قوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]: إنه منسوخ بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، مع أن الأخبار لا تُنسخ، وإنما المراد ـ والله أعلم ـ ما انطوت عليه النفوس من الأمور الكسبية التي هي في وسع الإنسان، وبيّن ذلك قوله ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، بدليل أنَّ ابن عباس فسَّر الآية بكتمان الشهادة(١)؛ إذ تقدم قوله: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ﴾ [البقرة: ٢٨٣] ثم قال:

---

(١) عبارة: «مع أن الأخبار . . . إلى قوله تعالى: إلا وسعها» سقطت من (د). وقال دراز: معنى الآية على كلام ابن عباس: إن تبدوا ما في أنفسكم وما تعلمونه في موضوع الشهادة بأن تقولوا لصاحب الحق: نعلم الشيء ولكنا لا نشهد به عند الحكام، أو تخفوه بألا تطلعوا صاحب الحق على ما تعلمونه؛ يحاسبكم به الله على كل حال؛ لأنه كتمان للشهادة ومضيع للحق، فيكون قوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا﴾ إلخ من باب بيان المجمل لقوله: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا﴾؛ فقد كان يحتمل الأمرين كما يحتمل أحدهما فقط، وعليه لا تكون آية: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ مرتبطة بهذه الآية، فقوله: «بدليل . . . إلخ» سقط منه كلام تقديره: «وليس بمنسوخ بدليل. . .»، أما على رواية أنه لما نزلت آية: ﴿وَإِن تُبْدُوا﴾ شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه ﷺ، وقالوا: كلفنا من الأمر ما نطيق، من صوم وصلاة. . . إلخ، ولكن نزلت هذه الآية وليس في وسعنا تنزيه النفس عن الهواجس والخواطر السيئة؛ فأنزل الله آية: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، يعني: فلا يكلفكم بالخواطر، وما يكون في النفس غير العزم على الفعل الذي تطيقونه؛ فيكون معنى كونها ناسخة لآية ﴿وَإِن تُبْدُوا﴾ أنها مبينة لإجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشمله قوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ﴾.

والحاصل: أنه على رأي ابن عباس لا تعلق لآية: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ﴾ بآية: ﴿وَإِن تُبْدُوا﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فيها، بل هي مبينة لإجمال آية: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ﴾، وأما إذا جرينا على رواية جُثُوِّ الصحابة على الركب؛ فتكون آية: ﴿لَا يُكَلِّفُ﴾ مخصصة أو مبينة لإجمال آية: ﴿وَإِن تُبْدُوا﴾ الذي كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر؛ فنزلت الآية مخرجة لما عدا العزم الذي في الوسع اجتنابه، ويكون قوله: «فحصل أن ذلك من باب التخصيص. . . إلخ» صحيحاً، لكن بما شرحناه، ويكون في الكلام سقط آخر قبل قوله: «فحصل» تقديره: وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسايرة ابن عباس تكون آية: ﴿لَا يُكَلِّفُ﴾ مخصصة أو مبينة لآية ﴿وَإِن تُبْدُوا﴾ لا ناسخة، ولا يخفى عليك أن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير شيء ساقط منه؛ لأن ابن مسعود الذي يقول كما في البخاري ومسلم: «والله الذي لا إله إلا هو؛ ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت، ولو أعلم أحداً أعلم مني بكتاب الله تعالى تبلغه الإبل؛ لركبت إليه»، الذي يقول ذلك لا يقول: إنها منسوخة، بدليل أن ابن عباس فسر الآية، ولكنه إذا قال بالنسخ؛ فإنما يقول بعلمه هو.

هذا وقد روى البغوي في «تفسيره» بجملة طرق؛ أن ابن عباس يقول: إنها منسوخة بآية: ﴿لَا يُكَلِّفُ﴾ راوياً حديث جثو الصحابة وشدة ما لحقهم بسبب هذه الآية، ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مبينة بها على ما شرحناه، ولم يذكر البغوي عنه الوجه الذي ذكره المؤلف من رجوعها إلى قوله: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا﴾، بل ذكر وجهاً آخر عنه: إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم يخبركم به، وأن الحساب لا يستلزم العقاب، وأنها تتلاقى مع حديث: «فأما المؤمن؛ فيقول له ربه: ألم تفعل كذا، ألم تفعل كذا؟ ثم يقول: =

﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ﴾[١] الآية [البقرة: ٢٨٤]، فحصل أنَّ ذلك من باب تخصيص العموم، أو بيان المجمَل.

وقال في قوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ الآية [النور: ٣١]: إنه منسوخ بقوله: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ﴾[٢] الآية [النور: ٦٠]، وليس بنسخ، إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم.

وعن أبي الدرداء وعُبادة بن الصامت في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥]: إنه ناسخ لقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[٣] [الأنعام: ١٢١] فإن كان المراد أن طعام أهل الكتاب حَلال وإن لم يذكر اسم الله عليه؛ فهو تخصيص للعموم، وإن كان المراد أنَّ طعامهم حَلال بشرط التسمية؛ فهو أيضاً من باب التخصيص، لكن آية الأنعام هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول، وفي الثاني بالعكس[٤].

وقال عطاء في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ [الأنفال: ١٦]: إنه منسوخ بقوله: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] إلى آخر الآيتين[٥]، وإنما هو تخصيص وبيان لقوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ﴾ [الأنفال: ١٦] فكأنه على معنى: ومن يولّهم وكانوا مِثلَيْ عدد المؤمنين؛ فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق[٦] الأخير.

وقال في قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو على خالتها[٧]، وهذا من باب تخصيص العموم.

= سترتها عليك في الدنيا واليوم أغفرها لك، وأما الفاجر؛ فيحاسبه على شركه وكفره، وهذا معنى: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾، ولا شك أن هذا غير ما نقله المؤلف عنه هنا.

(١) ★ أخرجه عن ابن مسعود الطبري في «تفسيره»: (٣/ ١٤٢) والنحاس في «الناسخ والمنسوخ» ص٩٧.
وأخرجه عن ابن عباس أحمد: ٣٠٧٠، والطبري في «تفسيره»: (٣/ ١٤٤)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» ص٩٨، وإسناده صحيح.

(٢) ★ أخرجه ابن الجوزي في «نواسخ القرآن» ص٢٠٠.

(٣) ★ ذكره النحاس في «الناسخ والمنسوخ» ص٤٣٩، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» ص١٤٤.

(٤) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للمتأخر؛ لأن سورة المائدة متأخرة عن الأنعام، وهو رأي الأكثر، يقولون: يخصص العام بالخاص مطلقاً تقدم أو تأخر، وقال بعضهم: لا يخصص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم المخصص أو تأخر، وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة: «إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم العامّ في التاريخ، وإلا كان العامّ المتأخر ناسخاً».

(٥) ★ أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» ص٤٧٠، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» ص١٦٥.

(٦) ★ في الأصل: بإطلاق.

(٧) ★ أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» ٣١٦، وانظر «نواسخ القرآن» لابن الجوزي ص١٢٤.

وقال وهب بن منبِّه في قوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥]: نسختها الآية التي في غافر: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [غافر: ٧][١]، وهذا معناه أن آية غافر مبيّنة لآية الشورى؛ إذ هو خبر محض[٢]، والأخبار لا نسخَ فيها.

وقال ابن النحاس[٣]: «هذا لا يقع فيه ناسخ ولا منسوخ؛ لأنه خبر من الله، ولكن يجوز أن يكون وهب بن منبِّه أراد أن هذه الآية على نُسخة[٤] تلك الآية؛ لأنه لا[٥] فرق بينهما» يعني: أنهما بمعنى واحد وإحداهما تبيِّن الأخرى.

قال: «وكذا يجب أن يُتأوَّل للعلماء، ولا يتأوَّل عليهم الخطأ العظيم، إذا كان لما قالوه وجه».

قال: «والدليل على ما قلناه ما حدَّثناه أحمد بن محمد، ثم أسند عن قتادة في قوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥] قال: للمؤمنين منهم».

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ﴾ الآية [التوبة: ٣٤]، منسوخ بقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾[٦] [التوبة: ١٠٣] وإنما هو بيان[٧] لما يسمَّى كنزاً، وأنَّ المال إذا أُدِّيت زكاته لا يسمَّى كنزاً، وبقي ما لم يُزَكَّ داخلاً تحت التسمية؛ فليس من النسخ في شيء.

وقال قتادة في قوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢]: إنه منسوخ بقوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[٨] [التغابن: ١٦] وقاله الربيع بن أنس والسُّدِّي وابن زيد، وهذا من الطراز المذكور؛ لأن

---

(١) ★ أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» ص٦٥١، وانظر «نواسخ القرآن» لابن الجوزي ص٢١٨.

(٢) أي: ولا يؤول إلى تكليف حتى يدخله النسخ؛ إذ لو كان بمعنى الأمر لصح دخول النسخ فيه.

(٣) ★ في «الناسخ والمنسوخ» ص٦٥١. وفي (د): «فيها» بدل «فيه».
وابن النحاس هو: أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري، أبو جعفر النحاس، مفسر وأديب، من كتبه «إعراب القرآن»، و«معاني القرآن»، و«الكافي» و«الناسخ والمنسوخ» وغير ذلك. توفي بمصر سنة (٣٣٨هـ).
انظر ترجمته في «شذرات الذهب»: (٢/ ٣٤٦)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٥/ ٤٠١).

(٤) وهل قرأها ابن النحاس: «نسختها» اسماً مبتدأ خبره الآية التي... إلخ، أم قرأها فعلاً؟ الأول أقرب إلى غرضه، وأيسر في تأويله كلامه.

(٥) ★ كذا في الأصل و«الناسخ والمنسوخ»، وفي (د): تلك الآية لا فرق.

(٦) ★ أخرجه ابن الجوزي في «نواسخ القرآن» ص١٧٥، وذكره السيوطي في «الدر المنثور»: (٤/ ١٧٩)، وعزاه لابن أبي حاتم وأبي الشيخ.

(٧) بدليل الأحاديث الكثيرة الواردة في أن الكنز هو الذي لا تؤدى زكاته عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما.

(٨) ★ أخرجه الطبري في «التفسير»: (٣/ ٣٧٥)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» ص١٠٧.

الآيتين مَدنيّتان، ولم تنزلا إلَّا بعد تقرير أن الدِّين لا حرجَ فيه، وأنَّ التكليف بما لا يُستطاع مرفوع؛ فصار معنى قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢] فيما استطعتم، وهو معنى قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]؛ فإنما أرادوا بالنسخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيَّد بسورة التغابن.

وقال قتادة أيضاً في قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]: إنه نُسِخ[١] من ذلك التي لم يدخل بها، بقوله: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، والتي يئست من المحيض والتي لم تحِضْ بعدُ والحامل، بقوله: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ﴾ إلى قوله: ﴿أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[٢] [الطلاق: ٤].

وقال عبد الملك بن حبيب[٣] في قوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، وقوله: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨] إن ذلك منسوخ بقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]، وهذه الآية إنما جاءت في معرض التهديد والوعيد، وهو معنى لا يصحُّ نسخه؛ فالمراد[٤] أن إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره، بل هي مقيَّدة بمشيئة الله سبحانه.

وقال في قوله: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾ [التوبة: ٩٧]، وقوله: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا﴾ [التوبة: ٩٨]: إنه منسوخ بقوله: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ الآية [التوبة: ٩٩]، وهذا من الأخبار التي لا يصحُّ نسخها، والمقصود أنَّ عموم[٥] الأعراب مخصوص بمن كَفَر، دون من آمن.

وقال أبو عبيد[٦] وغيره: إن قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]

---

(١) يريد: وحكمه يجري على ما سبق من أنه بيان وتخصيص.

(٢) ★ ذكره النحاس في «الناسخ والمنسوخ» ص٢١١، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» ص٨٦.

(٣) ★ هو عبد الملك بن حبيب بن سفيان بن هارون السلمي الإلبيري القرطبي، أبو مروان، عالم الأندلس وفقيهها في عصره، ولد بإلبيرة سنة (١٧٤)، وتوفي بقرطبة سنة (٢٣٨هـ). انظر: «تذكرة الحفاظ»: (٢/ ٥٣٧)، و«الأعلام»: (٤/ ١٥٧).

(٤) يستأنس بهذا لتصحيح النقص الذي أشرنا إليه في المسألة الثانية من المتشابه.

(٥) أي: في الآية الأولى مخصوص بالآية الأخيرة، أما الآية الوسطى مع الأخيرة، فلا تعارض بينهما؛ لأن كلًّا منهما صريح في بعض الأعراب، فلا يتوهم فيهما نسخ ولا تخصيص.

(٦) ★ في «الناسخ والمنسوخ»: ٢٧٥، وأخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (٩/ ٢٦٥)، والبيهقي في «الكبرى»: =

منسوخ بقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ الآية [النور: ٥]، وقد تقدَّم لابن عباس مثله.

وقيل في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] منسوخ بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾[١] الآية [النساء: ٤٨]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٣]، وهذا من باب تخصيص العموم لا من باب النسخ.

وفي قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]: إنه منسوخ[٢] بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[٣] [الأنبياء: ١٠١].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١] منسوخ بها أيضاً، وهو إطلاق النسخ في الأخبار، وهو غير جائز.

قال مكي[٤]: «وأيضاً؛ فإن هذا لو نُسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحلول[٥] الثاني محله، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكليته، إنما زال بعضه، فهو تخصيص[٦] وبيان».

= (١٠/ ١٥٣). وانظر «موطأ» مالك: (٢/ ٧٢١)، و«فهم القرآن» للمحاسبي ص٤٦٦.

وأبو عبيد هو القاسم بن سلام الهروي الأزدي الخزاعي بالولاء، الخراساني البغدادي، ولد سنة (١٥٧هـ)، وتوفي سنة (٢٢٤هـ)، من مؤلفاته: «الأموال»، و«الناسخ والمنسوخ»، و«الغريب»، و«الطهور» وغير ذلك. انظر ترجمته في «سير أعلام النبلاء»: (١٠/ ٤٩٠)، و«تذكرة الحفاظ»: (٢/ ٤١٧).

(١) ★ أخرجه الطبري في «تفسيره»: (٤/ ١٢٨). وانظر «فهم القرآن» للحاسبي ص٤٧١.

(٢) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة.

(٣) ★ أخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (٩/ ٩٠)، والطبراني في «الكبير»: ١٢٧٣٩، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٤٦١).

(٤) ★ في «الإيضاح» ص٩٣، وانظر «فهم القرآن» للمحاسبي ص٢٥١.

(٥) أي: وكأن الأول ما حصل، وهو وإن لم يفد أنهم ومعبودهم ممن سبقت لهم الحسنى؛ إلا أنه قد زال كونهم حصب جهنم، وهو غير صحيح، هذا مراده.

(٦) أي: لمن يدخل النار من المعبودين، ويبقى الكلام في ورودها؛ فهل هو مخصص أيضاً بآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ﴾ مع أن آية الورود فيها ما يفيد بقاء عمومها، وهو قوله: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾؟ وهوالذي يفيده حديث مسلم: «لا يدخل النار إن شاء الله تعالى من أصحاب الشجرة أحد». فقالت حفصة: بلى يا رسول الله. فانتهرها، فقالت: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾. فقال رسول الله ﷺ: «قد قال الله: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ الآية». وكذا حديث ابن مسعود، راجع: «التيسير» في الآيتين، وعليه؛ فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص، وهذا هو الذي درج عليه شراح الحديث.

وفي قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ الآية [النساء: ٢٥]: إنه منسوخ بقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٢٥]، وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات[١].

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدّمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما[٢] في تلقّي الأحكام من مجرّد ظاهره إشكال وإيهام لمعنى غير مقصود للشارع؛ فهو أعمّ من إطلاق الأصوليين، فليفهم هذا، وبالله التوفيق.

المسألة الرابعة: (لا نسخ في الكُلِّيات)

القواعد الكُلّية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع[٣] فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الاستقراء؛ فإن كلَّ ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت، وإن فُرض نسخ بعض جزئياتها؛ فذلك لا يكون إلَّا بوجه آخر من الحفظ؛ وإن فُرض النسخ في بعضها إلى غير بدل؛ فأصل الحفظ باقٍ، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس.

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كلِّ ملَّة، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كلِّ ملَّة، وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيات والتحسينيات، قد قال[٤] الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، وقال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقال تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ الآية [المائدة: ٤٣].

وكثير من الآيات أخبر فيها بأحكام كُلِّية كانت في الشرائع المتقدمة، وهي في شريعتنا، ولا فرق بينهما، وقال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨]، وقال في قصة موسى عليه السلام:

---

(١) ★ ذكره مالك في «الموطأ»: (٢/٥٣٦)، والبيهقي في «الكبرى»: (٧/١٧٣).

(٢) لفظ «ما» واقع على الدليل من الكتاب أو السنة، ومعنى الكلام حينئذٍ واضح، لا حاجة فيه إلى حذف ولا تغير في لفظه.

(٣) هذا الكلام سبق، ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد: «بل زعم الأصوليون»، واستدلاله بالآيات على كلام الأصوليين.

(٤) ففي الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه، وفي الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق، وهكذا الآيات بعدها فيها أصول الصلاة، والصيام، وإنفاق المال للفقراء، والقصاص.

﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]، وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وقال: ﴿إِنَّا بَلَوۡنَٰهُمۡ كَمَا بَلَوۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ﴾ [القلم: ١٧] الآيات في منع الإنفاق، وقال: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ [المائدة: ٤٥] إلى سائر ما في ذلك من معاني الضروريات.

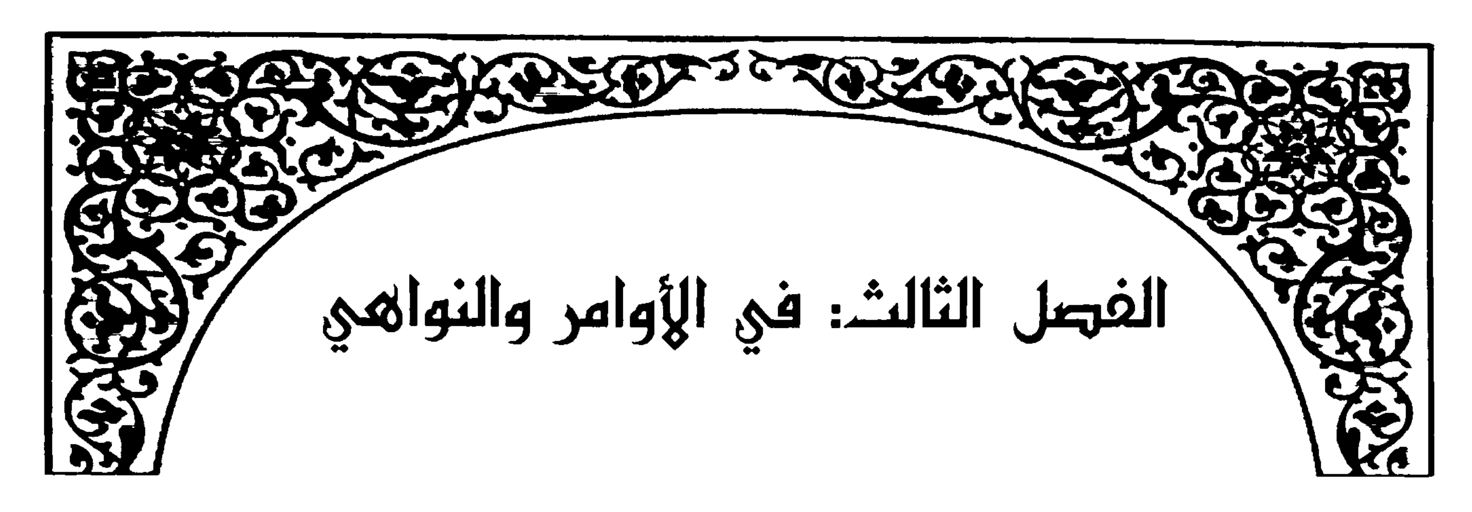
وكذلك الحاجيات؛ فإنا نعلم أنهم لم يكلَّفوا بما لا يطاق، هذا؛ وإن كانوا قد كلِّفوا بأمور شاقة؛ فلذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات، ومثل ذلك التحسينيات؛ فقد قال تعالى[1]: ﴿أَئِنَّكُمۡ لَتَأۡتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقۡطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ وَتَأۡتُونَ فِي نَادِيكُمُ ٱلۡمُنكَرَ﴾ [العنكبوت: ٢٩]، وقوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام: ٩٠] يقتضي بظاهره دخول محاسن العادات؛ من الصبر على الأذى، والدَّفع بالتي هي أحسن، وغير ذلك.

وأما قوله: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا﴾ [المائدة: ٤٨]؛ فإنه يصدق[2] على الفروع الجزئية، وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار، فإذا كانت الشرائع قد اتفقت في الأصول مع وقوع النَّسخ فيها وثبتت ولم تُنسخ؛ فهي في الملَّة الواحدة الجامعة لمحاسن المِلَل أَوْلى، والله تعالى أعلم.

○ ○ ○

(١) انظر كيف يعد ما في هذه الآية من ضد التحسينيات ومكارم الأخلاق، لا من ضد الضروريات، لا سيما قطع السبيل.

(٢) أي: فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات، لا سيما الضروريات المحفوظة في كل ملَّة، وإن اختلفت تفاصيل الحفظ.



الفصل الثالث: في الأوامر والنواهي

وفيه مسائل

المسألة الأولى: (الأمر يستلزم الإرادة التشريعية)

الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة[1] من الآمر؛ فالأمر يتضمَّن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمَّن طلباً لترك المنهي عنه وإرادةً لعدم إيقاعه، ومع هذا؛ **ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمّنان أو يستلزمان إرادة[2]، بما يقع الفعل أو الترك أو لا يقع.**

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين:

أحدهما: الإرادة الخَلْقية القدَرية المتعلِّقة بكلِّ مراد، فما أراد الله كونَه كان، وما أراد ألّا يكون فلا سبيل إلى كونه، أو تقول[3]: وما لم يرد أن يكون؛ فلا سبيل إلى كونه.

---

(١) ليس المراد بها أثر الصفة التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه؛ لأن هذه لا تلازم الأمر عند أهل السنة كما سيقول، بل ذلك عند المعتزلة؛ حتى اضطروا إلى التزام أنه تعالى يريد الشيء ولا يقع، ويقع وهو لا يريده، وقد استدل السنيون بجملة أدلة منها: إيمان أبي لهب مطلوب بالاتفاق، وهو ممتنع الوقوع، وإلا؛ لانقلب العلم جهلاً، وإذا كان ممتنعاً؛ فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم، وقد اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة، قال ابن برهان: «لنا ثلاث إرادات: إرادة إيجاد الصيغة، وإرادة صرف اللفظ من غير جهة الأمر، وإرادة الامتثال»، والأخيرة هي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه، وقد ذكر هذه الثلاث الغزالي والإمام، واحتج أبو علي بأن الصيغة كما ترد للطلب تأتي للتهديد، ولا فارق إلا الإرادة، وأجيب بأن التهديد مجاز، والمؤلف ذكر رابعاً.

(٢) أي: من المأمور والمنهي؛ لأنه بإرادته يقع الفعل أو لا يقع، وإن كانت إرادته لا تكون نافذة إلا بمشيئة الله، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله.

(٣) التشقيق في العبارة مبني على أن الأعدام التي لا توجد؛ هل تعلقت الإرادة بألا توجد، أو أنه لم تتعلق الإرادة بوجودها فقط؟ وليس بلازم تعلقها بعدم الوجود كما قالوه في المكلف به في النهي: الكف أو نفي الفعل؟ فمن قال: نفي الفعل؛ قيل عليه: إنه عدم لا يصلح أثراً للقدرة، يعني: ولا يصلح أثراً للإرادة فيجيب بأنه يصلح؛ إذ =

والثاني: الإرادة الأمرية المتعلِّقة[1] بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه، ومعنى هذه الإرادة أنه يحب فعل ما أمر به ويرضاه، ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه، من حيث هو مأمور به، وكذلك النهي يحب ترك المنهي عنه ويرضاه.

فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به؛ فتعلَّقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر؛ إذ الأمر يستلزمها؛ لأن حقيقته[2] إلزام المكلَّف الفعل أو الترك؛ فلا بُدَّ أن يكون ذلك الإلزام مراداً، وإلَّا لم يكن إلزاماً ولا تصوّر له معنى مفهوم.

وأيضاً؛ فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العروّ عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور؛ لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة؛ فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم، فوقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول، وهو القدري، ولم يعن أهل المعصية؛ فلم يرد وقوع الطاعة منهم، فكان الواقع الترك، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول، والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر؛ فقد يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد، وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر إلَّا بما يريد، ولا ينهى إلَّا عما لا يريد.

والإرادة على المعنيَيْن قد جاءت في الشريعة؛ فقال تعالى في الأولى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ الآية [الأنعام: ١٢٥]، وفي حكاية نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم﴾ إلى قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣] وهو كثير جدّاً.

وقال في الثانية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ[3] بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿مَا يُرِيدُ

= يمكنه ألا يفعل فيستمر العدم، ويمكنه أن يفعل فلا يستمر؛ فيصلح العدم أن يكون متعلقاً للقدرة والإرادة، وعليه؛ فالعبارة الثانية أوسع في الشمول من الأولى.

(١) ظاهره أن الإرادة تنص على الطلب نفسه، مع أنه لو كان كذلك؛ لنافى غرضه من تعلقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه، ولكان هذا هو الذي أجاب به الفخر عن استشكال آية: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ كما سيأتي، مع أن جوابه مبني على المعنى الأول في الإرادة، لذلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة للطلب، ويدل عليه قوله: «فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني... إلخ»، ولا ينافيه قوله بعد: «وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع»؛ لأنه يجب حمله على ما قرره هنا.

(٢) ★ في الأصل: حقيقة.

(٣) في الفخر: استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريده الله؛ لأنه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذي لم يرده الله، وأجاب بأنه لم يرد الأمر به وإن كان يريد نفس العسر، ولم أجد في «الألوسي» =

اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٦]، ﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿يُرِيدُ اللهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٦ ـ ٢٨]، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وهو كثير جداً أيضاً.

ولأجل عدم التنبُّه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة؛ فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً[١]، وربما نفاها بعضهم عمَّا لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها[٢] في الأمر مطلقاً، ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك.

وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع[٣]، ولا بدَّ من إثباتها بإطلاق، والإرادة القدرية هي إرادة التكوين؛ فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد[٤] وإضافته إلى الشارع؛ فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير، وهي أيضاً إرادة التكليف، وهو شهير في عُرف[٥] الأصوليين أن يقولوا: إرادة التكوين، ويعنون بالمعنى الأول إرادة التكليف، ويعنون بالمعنى الثاني[٦] الذي يجري ذكره بلفظ القصد في هذا الكتاب، ولا مُشاحّة في الاصطلاح، والله المستعان.

المسألة الثانية: (الأمر المطلَق وقصد تحصيله)

الأمر بالمطْلَقات[٧] يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها.

= ولا في «البغوي» أيضاً تفسير الإرادة بالرضا والمحبة في هذه الآيات كما قاله المؤلف، ومتى ثبت له مستند من اللغة؛ كان أفضل حل لإشكالات المعتزلة في مثل هذه الآيات، أما صاحب «القاموس»؛ فقال: «الإرادة: المشيئة»، وأما شارحه؛ فلم يزد شيئاً، وقال في «اللسان»: «أراد الشيء: شاءه»، ثم قال: «أراد الشيء: أحبه، وعني به»؛ فتم للمؤلف ما أراد رحمه الله.

(١) أخذاً بظاهر رأي أهل السنة في عدم التلازم بين الأمر والإرادة، غافلاً عن تعدد معنى الإرادة.

(٢) أخذاً بظاهر رأي المعتزلة في تضمن الأمر إرادة أو استلزمه لها.

(٣) أي: التي تقع في مقام التشريع كما في الآيات الأخيرة، ومثله يقال في قوله: «إرادة التكوين».

(٤) وسترى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير.

(٥)★ في (د): علم.

(٦) عبارة: «ويعنون بالمعنى الأول إرادة التكليف» سقطت من (د)، لذا قال دراز: فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع، وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب، وقد لا تخلو العبارة من تحريف.

(٧) انظر التقييد بالمطلقات؛ هل سببه أن الأمر دائماً لا يكون إلا بمطلق، فيكون لبيان الواقع؟.

وذلك أن معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك[١]، ومعنى الاقتضاء الطلب، والطلب يستلزم[٢] مطلوباً والقصدَ[٣] لإيقاع ذلك المطلوب، ولا معنى للطلب إلَّا هذا.

ووجه ثان: أنه لو تصوّر طلب لا يسلتزم القصدَ لإيقاع المطلوب لأمكن[٤] أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به، وأن يرد نهي مع القصد لإيقاع المنهي عنه، وبذلك لا يكون الأمرُ أمراً ولا النهيُ نهياً، هذا خلف، ولصحَّ[٥] انقلابُ الأمر نهياً وبالعكس، ولأمكن أن يوجد أمرٌ أو نهيٌ من غير قصد إلى إيقاع فعل أو عدمه؛ فيكون المأمور به أو المنهي عنه مباحاً[٦] أو مسكوتاً عن حكمه؛ وهذا كلُّه محال.

والثالث: أن الأمر والنهي من غير قصد إلى إيقاع المأمور به وترك النهي عنه هو كلام الساهي والنائم والمجنون، وذلك ليس بأمرٍ ولا نهيٍ باتفاق، والأمر في هذا أوضح من أن يُستدلَّ عليه.

فإن قيل: هذا مشكل من أوجه:

أحدها: أنه يلزم على هذا أن يكون التكليف بما لا يُطاق مقصوداً إلى إيقاعه؛ فإنَّ المحقِّقين اتفقوا على جواز ذلك وإن لم يقع، فإنَّ جوازه يستلزم صحة القصد إلى إيقاعه، والقصدُ إلى إيقاع ما لا يمكن[٧] إيقاعه عَبَث؛ فيلزم أن يكون القصد[٨] إلى الأمر بما لا يُطاق عبثاً، وتجويز العبث

---

(١) أي: أو الكف، على الخلاف في معنى النهي.

(٢) أي: لأنه معنى نسبي لا يتحقق إلا بطالب ومطلوب.

(٣) هو عين الدعوى.

(٤) لأن فرض ذلك حينئذٍ لا يكون محالاً؛ فيتحقق حينئذٍ معنى الإمكان.

(٥) لازم لقوله: «لأمكن... إلخ»؛ فقد رتب على هذا الفرض في هذا الوجه ثلاثة لوازم باطلة: ألا يكون الأمر أمراً، وهو سلب الشيء عن نفسه، وانقلاب كل من الأمر والنهي إلى الآخر، وهو قلب الحقائق، والثالث أن يكون المأمور به أو المنهي عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه، وهو قلب للحقيقة أيضاً.

(٦) أي: إن اعتبر الأمر المذكور دليلاً شرعياً لا قصد فيه لإيقاع الفعل ولا عدمه، وهذا هو حقيقة المباح، وقوله: «أو مسكوتاً عنه»؛ أي: إذا لم يعتبر دليلاً شرعياً رأساً، وهذا الثاني توسيع في الغرض، وإلا؛ فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إيقاع الفعل ولا عدمه، وهذا هو المباح لا غير، ومحل اللازم المحال قوله: «فيكون المأمور به أو المنهي عنه... إلخ».

(٧) أي: عادة حتى يتكرر الحد الأوسط؛ فإن هذا هو ما لا يطاق الذي جوز التكليف به وإن لم يقع، أما ما لا يمكن عقلاً؛ فلا، وسيأتي في قوله: «لأن حقيقته إلزام ما لا يقدر على فعله» ما يفيد ذلك.

(٨) لو قال: فيلزم أن يكون الأمر الذي يلزمه القصد إلى إيقاع ما لا يطاق عبثاً؛ لكان أوضح، أو يحذف كلمة

على الله محال؛ فكلُّ ما يلزم عنه محال، وذلك استلزام القصد إلى الإيقاع، بخلاف ما إذا قلنا: إن الأمر لا يستلزم القصد إلى الإيقاع؛ فإنه لا يلزم منه محظور عقلي، فوجب القول به.

والثاني: أنَّ مثل[١] هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعّد السيدَ على ضرب عبده، زاعماً أنه لا يطيعه، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك؛ فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به؛ لأن القصدَ هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه، وذلك[٢] لا يصدر من العقلاء؛ فلم يصح أن يكون قاصداً وهو آمر، وإذا لم يصح؛ لم يلزم أن يكون كلّ آمر قاصداً للمأمور به، وكذلك النهي حرفاً بحرف[٣]، وهو المطلوب.

والثالث: أنَّ هذا لازم في أمر التعجيز؛ نحو: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ١٥]، وفي أمر التهديد؛ نحو: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، وما أشبه ذلك؛ إذ معلوم أنَّ المعجِّز والمهدِّد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة.

فالجواب عن الأول: أنَّ القصد إلى إيقاع ما لا يُطاق لا بدَّ منه، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله؛ إذ القصد إلى الأمر[٤] بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلَّا على قول من يقول: إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة[٥]، وأما الأشاعرة فالأمرُ عندهم غير مستلزم للإرادة، وإلَّا وقعت[٦] المأموراتُ كلها.

= القصد ويكتفي عنها بقوله بعد: «وذلك استلزام القصد إلى الإيقاع»؛ أي: وسبب المحال استلزام... إلخ، ولكنه في الجواب الآتي يجعل القصد منصبّاً على الأمر نفسه، لا على المأمور به، ويأتي للكلام بقية هناك؛ فتنبه.

(١) إنما قال «مثله»؛ لأنه مما يطاق، غاية ما فيه أنه لا يصدر من العقلاء وإن أمكن؛ إلا أنه يشارك الأول في أن كلًّا لا يصدر عن العاقل.

(٢) عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضاً طلب تكذيب نفسه المؤدي لإهلاك نفسه في تصويره هذا، مع أنهم اتفقوا جميعاً على دلالة الأمر على الطلب، وأنه لا ينفك عنه، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة؛ فما هو جوابهم فهو جوابنا.

(٣) أي: في الإشكالين جميعاً.

(٤) أي: الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله، ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب، لا على نفس الأمر؛ فلا يشتبه عليك، ولو حذفه؛ لكان أظهر، وقد سبق نظيره.

(٥) يقولون: إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة.

(٦) أي: أو لم يقع ما يريده منها؛ فلم يقع مراد الله ووقع مراد عبده، ولا تخفى شناعته وإن التزمه المعتزلة.

وأيضاً؛ لو فُرض في تكليف ما لا يُطاق عدم القصد إلى إيقاعه؛ لم يكن تكليفَ ما لا يُطاق؛ لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله، وإلزامُ الفعل هو القصد إلى أن يفعل أو لازم القصد إلى أن يفعل، فإذا عدم[١] ذلك فلا تكليف به؛ فهو طلب للتحصيل[٢] لا طلب للحصول، وبينهما فرق واضح.

وهكذا القول في جميع الأسئلة؛ فإن السيد إذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصِّل[٣] ما أمر به، ولم يطلب حصول ما أمره به، وفرق بين طلب التحصيل وطلب الحصول.

وأما أمر التعجيز والتهديد؛ فليس في الحقيقة[٤] بأمر، وإن قيل: إنه أمر بالمجاز؛ فعلى ما تقدم[٥]؛ إذ الأمر وإن كان مجازياً فيستلزم قصداً به يكون[٦] أمراً، فيتصور[٧] وجه المجاز، وإلا فلا يكون أمراً دون قصد إلى إيقاع المأمور به بوجه.

---

(١) في (د): علم، ولذا قال دراز: لعل الأصل: «عدم» بالدال؛ أي: فحيث كان تكليف ما لا يطاق هو إلزام المكلف به، وإلزام الفعل هو قصد أن يفعل، فحيث يعدم القصد؛ فلا تكليف، وهو خلاف الفرض.

(٢) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادئ الامتثال أو عدم توجهه، وكان حقه أن يذكر هذا؛ لأنه في الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث، وأما كون حصوله غير مقصود؛ فهو مما يقوي العبث لا أنه يزيله ويدفعه.

(٣) لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب؛ لأنه لا يطلب تحصيله أيضاً؛ لأن العاقل لا يطلب تحصيل ما فيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة؛ فالأحسن ما قالوه، وهو أن هذا صيغة أمر لا حقيقته كما في أمر التعجيز والإباحة، ثم وجدت الاعتراض مقرراً في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرته وتحقيق عقابه؛ فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جواباً للمعتزلة عن تفسيره بالإرادة، وإن كانت الإرادة عندهم يلزم في تخلف مرادها شناعة، انظر تقريره في «الإحكام» للآمدي.

(٤) ولذلك أخرجوه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مراداً منها ما يتبادر عند الإطلاق، وهو الطلب.

(٥) أي: يجري على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول، وكلامه صريح في أن فرض كونه مجازاً لا يفيد بمجرده في دفع الإشكال؛ لأنه يستلزم أيضاً القصد الذي يكون به أمر. . . إلخ، وهذا إنما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلباً مجازاً؛ فيجيء فيه أنه لا بد من قصد إيقاع المطلوب، وموضوعنا بالعكس، وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقي وهو الطلب رأساً إلى معنى آخر، كالإباحة والتهديد والتعجيز والتسخير. . . إلخ؛ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب؛ فعليك بالتأمل.

(٦) ★ في الأصل: يكون به.

(٧) لا يتوقف وجه المجاز على هذا، راجع ما في «الأسنوي» في هذا المقام؛ فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعاني الأخرى التي استعمل فيها لفظه.

المسألة الثالثة: (الأمر بالمطلق أو المقيَّد أو المخيَّر)

الأمر بالمطلق[١] **لا يستلزم الأمر بالمقيَّد**، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أنه لو استلزم الأمر بالمقيَّد لانتفى أن يكون أمراً بالمطلَق، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف، فإنه إذا قال الشارع: «أعتق رقبة»؛ فمعناه أعتق ما يُطلَق عليه هذا الاسم من غير تعيين، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيَّد لكان معناه: أعتق الرقبة المعيَّنة الفلانية؛ فلا يكون أمراً بمطلَق ألبتة.

والثاني: أن الأمر من باب الثبوت، وثبوت الأعم لا يستلزم [ثبوت] الأخص؛ فالأمر بالأعمِّ لا يستلزم الأمر بالأخصِّ، وهذا على اصطلاح بعض[٢] الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية في الأمور الشرعية.

والثالث: أنه لو كان أمراً بالمقيَّد؛ فإما أن يكون معيَّناً أو غير[٣] معيَّن، فإن كان معيَّناً[٤] لزم

(١) أي: غير المقيَّد بقيد خاص اختلفوا فيه، قال في «الأحكام»: «قال بعض أصحابنا: الأمر إنما تعلَّق بالماهيّة الكليّةِ المشتركةِ، ولا تعلُّقَ له بشيء من جزئياتها، فالأمر بالبيع مثلاً؛ ليس أمراً بالبيع بالغبن الفاحش ولا بثمن المثل؛ إذ هما متفقان في مسمَّى البيع، ومختلفان بصفتهما، والأمرُ إنَّما تعلَّق بالقدر المشترك، وهو غيرُ مستلزمٍ لما تخصَّص به كلٌّ منهما؛ فلا يكونُ الأمرُ المتعلِّقُ بالأعمِّ متعلِّقاً بالأخصِّ؛ إلا أن تدلَّ القرينةُ على إرادة أحدِ المعنيين»، ثم قال: «وهو غير صحيح؛ لأنّ ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كليٌّ لا تصوُّرَ لوجوده في الأعيان، وإلا كان موجوداً في جزئياته، ويلزمُ من ذلك انحصارُ ما يصلحُ اشتراكُ كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك، وهو محال، وعلى هذا؛ فليس معنى اشتراكِ الجزئيَّات في المعنى الكليِّ هو أنَّ الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلِّية مطابق للطبيعة الجزئية، بل إنْ تُصوِّرَ وجودُهُ، فليس في غير الأذهان»، ثم قال: «وطلب الشيء يستدعي كونَهُ متصوَّراً في نفس الطالب، وإيقاعُ المعنى الكلِّيّ في الأعيان غيرُ متصوَّر في نفسه؛ فلا يكون متصوَّراً في نفس الطالب، فلا يأمر به، ولأنه يلزم منه التَّكليف بما لا يُطاق، وأنَّ من أمر بالفعل مطلقاً لا يُقال: إنه مُكلَّفٌ بما لا يُطاق، فإذاً الأمرُ لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان، لا بالمعنى الكلِّي». اهـ.
أما المؤلف؛ فله رأي آخر غير هذين الرأيين؛ كما سيتبين لك عند الجواب عن الإشكال الأول.

(٢) سيأتي له في الجواب أن المعتبر عند العرب غير ذلك، وهو ما يريد حمل الكلام عليه بعد، يعني: فهذا الدليل مبني على هذا الاصطلاح الذي لم يبن كلامه عليه، وهو يضعف هذا الدليل.

(٣) لا يلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً؛ لأن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخصاً تامّاً لا اشتراك فيه، ومجرد التقييد بقيد مخصوص كتقييد البيع بثمن المثل لا يفيد هذا التشخص؛ فصح كلامه، ولا يقال: كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيَّد، ويشقق فيه بين كونه معيناً وغير معيَّن؟ .

(٤) وهو جزئي من جزئيات لا تتناهى، ولم يعينه الشارع بنص؛ فالتكليف به حينئذٍ تكليف بما ليس في وسع المكلف الوصول إلى ما يعينه ويحدده ليمتثل بفعله.

تكليف ما لا يُطاق وقوعاً؛ فإنه لم يعيَّن في النص، وللزم أن يكون ذلك المعيَّن بالنسبة إلى كلْ مأمور، وهذا محال[١]، وإن كان غير معيَّن؛ فتكليف ما لا يُطاق لازم أيضاً؛ لأنه أمر بمجهول، والمجهول لا يتحصَّل به امتثال؛ فالتكليف به محال، وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلَّق بالمقيَّد؛ لزم ألّا يكون قصد الشارع متعلِّقاً بالمقيَّد من حيث هو مقيَّد[٢]؛ فلا يكون مقصوداً له، لأنَّا قد فرضنا أن قصده إيقاع المطلَق، فلو كان له قصد في إيقاع المقيَّد؛ لم يكن قصده إيقاع المطلَق، هذا خلف لا يمكن.

فإن قيل: هذا معارض بأمرين:

أحدهما: [٣] أنه لو كان الأمر بالمطلَق من حيث هو مطلَق لا يستلزم الأمر بالمقيَّد؛ لكان التكليف به محالاً أيضاً؛ لأن المطلَق لا يوجد في الخارج، وإنما هو موجود في الذهن، والمكلَّف به يقتضي أن يوجد في الخارج؛ إذ لا يقع به الامتثال إلّا عند حصوله في الخارج، وإذ ذاك يصير مقيَّداً لا مطلقاً، فلا يكون بإيقاعه ممتثلاً، والذهني لا يمكن إيقاعه في الخارج؛ فيكون[٤] التكليف به تكليفاً بما لا يُطاق، وهو ممتنع؛ فلا بدَّ أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيَّد، وحينئذٍ يمكن الامتثال؛ فوجب المصير إليه، والقول[٥] به.

والثاني: أنَّ المقيَّد لو لم يقصد في الأمر بالمطلَق لم[٦] يختلف الثواب باختلاف الأفراد الواقعة من المكلَّف؛ لأنها من حيث الأمر بالمطلَق على تساوٍ، فكان يكون الثواب على تساوٍ أيضاً، وليس كذلك، بل يقع الثواب على مقادير المقيَّدات المتضمِّنة لذلك المطلَق؛ فالمأمور بالعِتق إذا أعتق أدْوَنَ الرِّقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك، وإذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم، وقد سئل عليه [الصلاة و] السلام عن أفضل الرِّقاب فقال: «**أَغلاها ثَمناً وأنفَسُها عندَ أهلِها**»[٧]،

---

(١) أي: محال أن يقع الشيء الواحد المعين من كلِّ واحد من المأمورين؛ لأن الجزئي الذي يفعله زيد غير الذي يقوم به عمرو، وهكذا، ويكون التكليف به تكليفاً بمحال، وإنما يلزم أن يكون هذا المعين بالنسبة إلى كلْ المأمورين؛ لأنه المطلوب الموجَّه إلى سائرهم بلفظٍ واحد مطلق أريد منه هذا المعيَّن كما هو الفرض.

(٢) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود إيقاعه فيتعلق به القصد.

(٣) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الآمدي على عدم صحة رأس المسألة هنا كما نقلناه لك، وقد ترك اللازم الأول في كلامه، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطاق.

(٤) في (د): فلا يكون. لذا قال دراز: لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة «لا».

(٥) ★ في (د): بل القول. (٦) ★ في الأصل: يقصد بالأمر لم . .

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٢٥١٨، ومسلم: ٢٥٠، وأحمد: ٢١٣٣١، من حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه.

وأمر بالمغالاة في أثمان القُربات كالضَّحايا[١]، وبإكمال الصلاة وغيرها[٢] من العبادات، حتى يكون الأمر فيها أعظم، ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمور بها أفضل وأكثر ثواباً من غيره؛ فإذا كان التفاوت في أفراد المطلَقات مُوجِباً للتفاوت في الدرجات؛ لزم من ذلك كون المقيَّدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلَقات.

فالجواب عن الأول: أنَّ التكليف بالمطلَق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفَرد[٣] من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ، بحيث لو أطلق عليه اللفظ صدق، وهو الاسم النكرة عند العرب، فإذا قال: «أعتق رقبة»؛ فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدُق عليه لفظ[٤] الرقبة، فإنها[٥] لم تَضَع لفظ الرقبة إلَّا على فردٍ من الأفراد غير مختصٍّ بواحد من الجنس، هذا هو الذي تعرفه العرب، والحاصل أن الأمر به أمر بواحد مما[٦] في الخارج، وللمكلَّف اختياره في الأفراد الخارجية.

وعن الثاني: أن ذلك التفاوت الذي التفَتَ إليه الشارع؛ إما أن يكون القصد إليه مفهوماً من

---

(١) ★ وذلك لقوله ﷺ: «**إنَّ أفضلَ الضَّحايا أغلاها وأسمَنُها**» أخرجه أحمد: ١٥٤٩٤، والحاكم: (٤/ ٢٥٧)، والبيهقي في «الكبرى»: (٩/ ٢٦٨) عن أبي الأسد ـ وقيل: الأشد ـ عن أبيه عن جده، وإسناده ضعيف، قال في «المجمع»: (٤/ ١٦): رواه أحمد، وأبو الأشد لم أجد من وثقه ولا جرحه. وكذلك أبوه، وقيل: إن جده عمرو بن عبسة.

(٢) ★كما في حديث المسيء صلاته. أخرجه البخاري: ٧٥٧، ومسلم: ٨٨٥، وأحمد: ٩٦٣٥ من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) وبهذا يكون قد قال في المسألة قولاً وسطاً؛ فالأمر عنده ليس متوجهاً إلى الماهية الذهنية، لما ورد عليه من إشكالات، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات، بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ، وللمكلف اختياره في أحدها، ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية؛ فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة، وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة، وقد خالف المؤلِّف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلَّف؛ ليفيد أن له اختياراً خاصّاً يخلص من الإشكالات فيها.

(٤) أي: معناه، وإلا؛ فلفظ الرقبة لا صدق له، وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حمل الكلي على جزئيه قطعاً؛ رجعنا إلى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها، وهذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقاً في المسألة الرابعة.

(٥) ★ في الأصل: فكأنها.

(٦) ★ في (د): كما، وقال دراز: لعل الأصل: مما في الخارج.

نفس الأمر بالمطلَق، أو من دليل خارجي، والأول ممنوع لما تقدم من الأدلة، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلَق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم [المطلَق]، وهذا صحيح والثاني مسَلَّم؛ فإنَّ التفاوت إنما فُهم من دليل خارجي؛ كالأدلة الدالّة على أن أفضل الرقاب أغلاها، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذلك، وكذا سائر المسائل؛ فمن هنالك كان مقصوداً للشارع[١]، ولذلك كان ندباً لا وجوباً، وإن كان الأصل واجباً؛ لأنه زائد على مفهومه؛ فإذاً القصد إلى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد إلى الأفراد، وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلَق، بل بدليل من خارج[٢]؛ فثبت أن القصد إلى المطلَق من حيث هو مطلَق لا يستلزم القصد إلى المقيَّد من حيث هو مقيَّد.

بخلاف الواجب المخيَّر؛ فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن، فإذا أعتَقَ المكلَّف رقبةً، أو ضحّى بأُضحية، أو صلَّى صلاةً، ومثلها موافق للمطلَق؛ فله أجرُ ذلك من حيث هو داخل تحت المطلَق، إلَّا أن يكون ثَمَّ فضلٌ زائد، فيثاب عليه بمقتضى الندب الخارجي، وهو مطلَق أيضاً، وإذا كفَّر بعتق فله أجر العتق، أو أطعَم فأجر الإطعام، أو كسا فأجر الكسوة بحسب ما فعل، لا أن[٣] له أجر كفَّارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفَّر؛ فإنَّ تعيين الشارع المخيَّر فيه يقتضي قصده إلى ذلك دون غيره، وعدَم تعيينه في المطلَقات يقتضي عدم قصده إلى ذلك. وقد اندرج هنا أصل آخر، وهي:

المسألة الرابعة: (الأمر بالمخيّر)

وترجمتها أن الأمر بالمخيَّر[٤] يستلزم قصد الشارع إلى أفراده المطلَقة المخيَّر فيها.

المسألة الخامسة: (المطلوب الشرعي)

المطلوب الشرعي ضربان:

أحدهما: ما كان شاهدُ الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه[٥]، بحيث يكون الطبع الإنساني

---

(١) ★ في (د): مقصود الشارع.
(٢) ★ في (د): من دليل خارج.
(٣) ★ في (د): لا لأن، لذا قال دراز: لعله: «لا أن له»، ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجي [في] المطلق، ومن نفس دليل الواجب في المخير.
(٤) ★ في (د): المخير.
(٥) لفظ: «مقتضى» مقحم، والأصل: «معيناً عليه»، كما يدل عليه قوله: «باعثاً على مقتضى الطلب» الذي هو المطلوب.

باعثاً على مقتضى الطلب؛ كالأكل، والشرب، والوقاع، والبُعد[(١)] عن استعمال القاذورات، من أكلها والتضمُّخ بها، أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشِّيَم ومكارم الأخلاق موافِقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبعي؛ كستر العورات[(٢)]، والحفظ[(٣)] على النساء والحرم، وما أشبه ذلك، وإنما قيّد بعدم المنازع تحرُّزاً من الزنى ونحوه[(٤)]، مما يصدّ فيه الطبع عن موافقة الطلب.

والثاني: ما لم يكن كذلك؛ كالعبادات من الطهارات والصَّلوات والصيام والحج، وسائر المعاملات[(٥)] المراعى فيها العدل الشرعي، والجنايات[(٦)] والأنكحة المخصوصة بالولاية والشهادة، وما أشبه ذلك.

فأما الضرب الأول: فقد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلَّة الطبيعية، والعادات الجارية؛ فلا يتأكد الطلب تأكد غيره، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة، وإن كان في نفس الأمر متأكداً، ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة، زيادة على ما أخبر به من الجزاء[(٧)] الأخروي.

ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن، أو مندوب إليها، أو مباحات على الجملة، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة؛ لم يقع الحكم على وفق ذلك

---

(١) جعله فيما يأتي مما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معاً، وهو ظاهر في الأكل والتضمخ كما هنا، أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول؛ فإنه يظهر رجوعه لمحاسن العادات.

(٢)★ في (د): منازع طبيعي، كستر العورة.

(٣) جعله من مقتضى عادة العقلاء في محاسن الشيم، وقد يتوقف فيه ويجعل من دواعي الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد، بل ربما يقال: إنه طبع في الحيوان كله، وما يرى في بعض أفراد الإنسان من ضعف الغيرة؛ فذلك لعوارض، ونقول: إنه ضعف فقط لا تجرد منها.

(٤) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا . . . إلخ؛ فإن محاسن الشيم وإن كانت تقتضي عدم السرقة والتعدي على الغير في نفسه وماله وعرضه؛ إلا أن هناك منازعاً من الطبع يطلب الدخول في هذه الأشياء طلباً لما يراه مصلحة له؛ فشدد فيها النهي.

(٥) فإن قواعد المعاملات التي سنها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال فيها: اقتضاها الطبع بلا محاسن العادات من العقلاء، بل هي تشريع موازين في المعاملات، علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق، وتمنع الجور والغبن، وتحسم مادة الخصومات والمنازعات بينهم؛ لأنهم يجدون في هذه القواعد حكماً يحتكمون إليه في جميع مرافقهم ومعاوضاتهم.

(٦) هذا مما احترز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي.

(٧) أي: على المخالفة.

المقتضى، كما جاء فيمن قتل[1] نفسه أنه «يُعذَّبُ في جهنَّم بما قَتَلَ به نفسه»[2].

وجاء في مذهب مالك أن من صلَّى بنجاسة ناسياً؛ فلا إعادة عليه إلَّا استحساناً، ومن صلَّى بها عامداً أعاد أبداً، من حيث خالف الأمر الحتم، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ «السُّنَّة» اعتماداً على الوازع الطبعي[3] والمحاسن العادية، فإذا خالف[4] ذلك عمداً رجع إلى الأصل[5] من الطلب الجزم، فأمر بالإعادة أبداً.

وأبْيَن مِن هذا أنه لم يأت نَصٌّ جازمٌ في طلب الأكل والشرب، واللباس الواقي من الحرِّ والبرد، والنكاح الذي به بقاء النسل، وإنما جاء ذِكر هذه الأشياء في مَعرِض الإباحة أو الندب، حتى إذا كان المكلَّفُ في مَظنَّة مخالفة الطبع أُمر[6]، وأُبيح له المحرَّم، إلى أشباه ذلك.

وأما الضرب الثاني: فإن الشارعَ قرَّره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات، والتخفيف في المخفَّفات؛ إذ ليس للإنسان فيه خادم طبعي باعث على مقتضى الطلب، بل ربما كان مقتضى الجِبلَّة يمانعه وينازعه؛ كالعبادات؛ لأنها مجرَّد تكليف.

وكما يكون ذلك[7] في الطلب الأمري، كذلك يكون في النهي؛ فإنَّ المنهيات على الضربين؛ فالأول كتحريم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهها، ويلحق بها اقتحام المحرَّمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبعي؛ كالملك الكذَّاب، والشيخ الزاني، والعائل المستكبر[8]، فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطِّباع ومحاسن العادات؛

---

(1) ★ في (د): في قاتل.

(2) ★ أخرج البخاري: ٦٦٥٢، ومسلم: ٣٠٤، وأحمد: ١٦٣٩١، عن ثابت بن الضحاك قال: قال النبي ﷺ: «... ومن قتلَ نفسه بشيء، عُذِّب به في نار جَهنَّم...».

(3) ★ في (د): الطبيعي.

(4) ★ في الأصل: خولف.

(5) أي: مقصود الشارع في الواقع ونفس الأمر وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتماداً على الباعث النفسي عند المكلف.

(6) بخطاب النهي عن الضد: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ كما هو أحد التفاسير في الآية، وقوله: «وأبيح له المحرم» كأكل الميتة.

(7) أي: التقسيم إلى الضربين، وقوله: «كتحريم الخبائث... إلخ»، ذكر فيه أمثلة لصنفي الضرب الأول، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمري على هذا؛ فقال: «فهذا الضرب... إلخ»؛ إلا أنه أغفل الضرب الثاني من المنهيات، فلم يمثل له ولم يذكر حكمه كما فعل في الأوامر.

(8) ★ يشير المصنف إلى قوله ﷺ: «ثلاثة لا يكلِّمهم الله يومَ القيامة ولا يزكِّيهم ولهم عذابٌ أليم: شيخٌ زانٍ، ومَلك كذَّاب، وعائِلٌ مُستكبر» أخرجه مسلم: ٢٩٦، من حديث أبي هريرة ﷺ.

فلا تدعو إليه شهوة، ولا يميلُ إليه عقلٌ سليم؛ فهذا الضَّرب لم يؤكّد بحدّ[١] معلوم في الغالب، ولا وُضعت له عقوبة معيَّنة، بل جاء النهي فيه كما جاء الأمر في المطلوبات التي لا[٢] يكون الطبع خادماً لها؛ إلَّا أنَّ مرتكب هذا لمَّا كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة زيادة إلى ما فيه من انتهاك حُرمة الشرع، أشبه بذلك المجاهرَ بالمعاصي المعاندَ فيها، بل هو هو؛ فصار الأمر في حقِّه أعظم؛ بسبب أنه لا يستدعي لنفسه حظّاً عاجلاً، ولا يبقى لها في مجال العقلاء بل البهائم مرتبةٌ، ولأجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة: الشيخ الزاني وأخويه[٣] ما جاء، وكذلك فيمن قتل نفسه، بخلاف العاصي بسبب شهوةٍ عَنَّتْ، وطبع غَلب، ناسياً لمقتضى الأمر، ومغلقاً عنه باب العلم بمآل المعصية، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر، ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ الآية [النساء: ١٧].

أما الذي ليس له داعٍ إليها، ولا باعث عليها؛ فهو في حكم المعاند بالمجاهرة[٤]، فصار هاتكاً لحرمة النهي والأمر، مستهزئاً بالخطاب؛ فكان الأمر فيه أشد، ولكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطبع جُعل فيه في الغالب[٥] حدود وعقوبات مرتبة، إبلاغاً في الزَّجر عمَّا تقتضيه الطباع، بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه؛ فإنه لم يجعل له حَدٌّ محدود.

---

(١) أي: بعدد كذبات الملك، وزنيات الشيخ، وكيفية استكبار العائل، وقوله: «ولا وضعت له عقوبة معينة»؛ أي: باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنى مثلاً ممن كان غير شيخ، وقد يقال: إن هذا جاز أيضاً في الكذب والاستكبار لشهوة، فإن لم يوضع لهما حد معلوم عدداً ولا كيفية ولا وضعت لهما عقوبة دنيوية خاصة؛ كالمثال ظاهر الأثر في الزنى لا فيهما، ومما هو داخل في اقتحام المحرمات لغير شهوة ما تواتر عن أمة الترك في هذه الأيام أنهم يتهافتون على أكل لحم الخنزير لا لشهوة، ولكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كمال أنهم شديدو الامتثال له في اطراح الأوامر الإسلامية، وأنهم صاروا إلى الفرنجة في كل شيء، أما أنه ليس لشهوة، فظاهر من أن القوم لم يألفوه، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت، وهم يقلدون في هذا شر تقليد؛ لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم القتالة التي يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى، وقد أعدوا لذلك آلات وعدداً بكتريولوجية كما شوهد في بلغاريا الألمانية، وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله في الدين الإسلامي.

(٢) إنما ينتظم المعنى على حذف «لا» كما يدل عليه سابق الكلام ولاحقه.

(٣) ★ تقدم تخريجه في الصفحة السابقة. (٤) ★ في (د): المجاهر.

(٥) ومن غير الغالب الغصب؛ فهو مما يقتضيه الطبع، ولم يجعل له حد مخصوص ولا عقوبة بدنية خاصة لمكان التحرز منه وسهولة تخليص المغصوب بالترافع للحاكم، والغاصب غالباً يدعي الحق في المغصوب؛ فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالترافع، وإنما ورد فيه الخبر ببيان من الجزاء الأخروي، كحديث: «من غصب قيد شبر طوقه من سبع أرضين» وأمثاله، مع الزجر والأدب في الدنيا بما يراه الحاكم.

فصل: (الأوامر والنواهي إذا وقعت في الأمور الضرورية)

هذا الأصل وُجد منه بالاستقراء جُمَلٌ؛ فوقع التنبيه عليه لأجلها، ليكون الناظر في الشريعة ملتفتاً إليه، فإنه ربما وقع الأمرُ والنهيُ في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة أو التنزيه[١] فيما يفهم من مجاريها؛ فيقع الشك في كونها من الضروريات؛ كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع.

وكذلك وجوه الاحتراس من المضرَّات والمهلكات وما أشبه ذلك؛ فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً، وربما وجد الأمر بالعكس[٢] من هذا؛ فلأجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال؛ إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكّم، والقاعدة التي لا تنخرم، فكلٌّ أحد وما رأى، والله المستعان، وقد تقدَّم التنبيه على شيء منه في كتاب[٣] المقاصد، وهو مقيَّد بما تقيَّد به هنا أيضاً، [والله أعلم].

المسألة السادسة: (اختلاف مراتب الأمر المطلق بين الوجوب والندب بالاجتهاد)

كلُّ خَصلَةٍ أمر بها أو نهي عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير، فليس الأمر أو النهي فيها على وِزان واحد في كلِّ فرد من أفرادها؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو من الأخلاق، والإعراض عن الجاهل، والصبر، والشكر، ومواساة ذي القربى والمساكين والفقراء، والاقتصاد في الإنفاق والإمساك، والدَّفع بالتي هي أحسن، والخوف، والرَّجاء، والانقطاع إلى الله، والتوفية في الكَيْل والميزان، واتباع الصراط المستقيم، والذِّكر لله، وعمل الصالحات، والاستقامة، والاستجابة لله، والخشية، والصَّفح، وخفض الجناح للمؤمنين، والدعاء إلى سبيل الله، والدعاء للمؤمنين، والإخلاص، والتفويض، والإعراض عن اللَّغو، وحفظ الأمانة، وقيام الليل، والدعاء والتضرُّع، والتوكّل، والزهد في الدنيا، وابتغاء الآخرة، والإنابة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتقوى، والتواضع، والافتقار إلى الله، والتزكية[٤]، والحكم

---

(١) ★ في (د): والتنزيه.

(٢) فستر العورة في الصلاة واجب ولو في خلوة، وهو من محاسن العادات ومكارم الأخلاق، أما سترها عن غير الزوج والزوجة، فهو مكمل للضروري؛ لأنها تثير الشهوة، فكشفها ذريعة للزنى الداخل تحريمه في قسم الضروريات.

(٣) في المسألة الثالثة من النوع الرابع.

(٤) للنفس بمعنى التطهير لها: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾﴾، وهي غير التزكية الآتية في المنهيات التي بمعنى الثناء عليها، ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾.

بالحق، واتباع الأحسن، والتوبة، والإشفاق، والقيام بالشهادة، والاستعاذة عند نزغ الشيطان، والتبتُّل، وهجر الجاهلين، وتعظيم الله، والتذكُّر، والتحدُّث بالنِّعَم، وتلاوة القرآن، والتعاون على الحق، والرَّهبة، والرَّغبة؛ وكذلك الصِّدق، والمراقبة، وقول المعروف، والمسارعة إلى الخيرات، وكَظْم الغيظ، وصلة الرَّحِم، والرجوع إلى الله ورسوله عند التنازع، والتسليم لأمر الله، والتثبُّت في الأمور، والصَّمت، والاعتصام بالله، وإصلاح ذات البَيْن، والإخبات[١]، والمحبة لله، والشدة على الكفار، والرحمة للمؤمنين، والصَّدقة.

هذا كلُّه في المأمورات[٢]، وأما المنهيات؛ فكالظلم[٣]، والفحش، وأكل مال اليتيم، واتباع السُّبُل المضلَّة، والإسراف، والإقتار، والإثم[٤]، والغفلة، والاستكبار، والرِّضا بالدنيا من الآخرة، والأمن من مكر الله، والتفرق في الأهواء[٥] شِيَعاً، والبغي واليأس من رَوْح الله، وكفر النِّعمة، والفَرَح بالدنيا، والفخر بها، والحب لها، ونقص المكيال والميزان، والإفساد في الأرض، واتّباع الآباء من غير نظر، والطُّغيان، والرُّكون للظالمين، والإعراض عن الذِّكر[٦]، ونقض العهد، والمنكر، وعقوق الوالدين، والتبذير[٧]، واتباع الظنون، والمشي في الأرض مَرَحاً، وطاعة من اتَّبع هواه، والإشراك في العبادة، واتباع الشهوات، والصَّدّ عن سبيل الله، والإجرام، ولهو القلب، والعدوان، وشهادة الزور، والكذب، والغلو في الدِّين، والقنوط،

---

(١) الخشوع.

(٢) وإن كانت هذه المأمورات يدخل بعضها في البعض الآخر، وبعضها لازم لبعض آخر؛ إلا أنه أراد أن يذكر الخصال حسبما وردت بها الأوامر، وهذه كلها واردة في الكتاب والسنة، وكذا يقال في المنهيات.

(٣) في (د): فالظلم.

(٤) الذنب مطلقاً.

(٥) سواء أكانت دينية أم غير دينية، مما يؤدي إلى التفرق واختلاف الكلمة، فيغاير اتباع السبل المضلة؛ لأنه خاص بالدين، ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، ولا يلزم في تحققه التفرق شيعاً.

(٦) في الأصل: الذكرى.

(٧) انظر: هل له معنى يغاير به الإسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص حتى لا يكون تكراراً محضاً؟ نعم، إنهما وردا في القرآن: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ [الأعراف: ٣]، ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٦]، ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معاً لهذا الغرض أن يذكرهما متواليين، ومثله يقال في «المنكر» و«الإثم» و«الإجرام»؛ إذ الثلاثة بمعنى واحد وإن اختلفت بالاعتبار، وكذا ينظر في «الظن» الآتي مع «اتباع الظنون» هنا، وقد يقال: إن اتباع الظن في مقام البرهان والتعويل عليه حسبما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] غير نفس الظن السيء وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بنى عليه حكماً، ﴿ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ﴾ [الحجرات: ١٢]، وظاهر أيضاً أن اتباع الهوى يكون في الرأي والمذهب، وهو غير اتباع الشهوات والانقياد لحكم اللذائذ الحسية المنهي عنها.

والخُيَلاء، والاغترار بالدنيا، واتباع الهوى، والتكلُّف، والاستهزاء بآيات الله، والاستعجال[١]، وتزكية النفس، والنميمة، والشُّح، والهَلَع[٢]، والدَّجَر[٣]، والمَنّ، والبُخل، والهَمزْ واللَّمز، والسَّهو عن الصلاة، والرياء، ومنع المرَافق، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله، ولَبْس الحقّ بالباطل، وكتم العلم، وقساوة[٤] القلب، واتباع خطوات الشيطان، والإلقاء باليد إلى التهلكة، واتباع الصدقة بالمَنّ والأذى، واتّباع المتشابه، واتخاذ الكافرين أولياء، وحُبّ الحمد بما لا يفعل، والحسد، والترفُّع عن حُكم الله، والرِّضا بحُكم الطاغوت، والوهن للأعداء والخيانة، ورمي البريء بالذنب وهو البهتان، ومُشاقة الله والرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين، والميل عن الصراط المستقيم، والجَهر بالسُّوء من القول، والتعاون على الإثم والعدوان، والحُكم بغير ما أَنزَل الله، والارتِشاء على إبطال الأحكام، والأمر بالمنكر، والنهي عن المعروف، ونسيان الله، والنِّفاق، وعبادة الله على حَرْف، والظن، والتجَسُّس، والغيبة، والحلف الكاذب[٥].

وما أشبه ذلك من الأمور التي وَردَت مُطلقة في الأمر والنهي لم يُؤت فيها بحدّ محدود إلّا أنَّ مجيئها في القرآن على ضربين:

أحدهما: أن تأتي على العموم والإطلاق في كلِّ شيء[٦]، وعلى كلِّ حال، لكن بحسب كلِّ

---

(١) كما ورد في الحديث: «يستجاب لأحدكم ما لم يعجل، يقول: قد دعوت ربي فلم يستجب لي»، وفي رواية: «يستعجل»، وفي الحديث: «الأناة من الله والعجلة من الشيطان».

(٢) الهلع: أفحش الجزع، وقد ورد: «شرّ ما في المرء شح هالع، وجبن خالع». ★ والحديث أخرجه أبو داود: ٢٥١١، وأحمد: ٨٢٦٣، وابن حبان: ٣٢٥، من حديث أبي هريرة ﷺ، وإسناده صحيح.

(٣) الدجر محركاً: الحيرة، وهي منهي عنها؛ لأنها لازمة لعدم الصبر والاعتماد على الله. وفي الأصل: الزجر.

(٤) ★ في (د): قسوة.

(٥) ★ في (د): الكاذبة.

(٦) أي: من المناطات والأمور التي تتعلق بها، وقوله: «وعلى كل حال»؛ أي: ثم يفرق في النص عليها بين حال المأمور والمنهي وحال آخر؛ فلم تبين النصوص حينئذٍ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا، بل تجيء في هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تامّاً بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة وتفاصيلها المختلفة في قوة الطلب أو النهي حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم، وقد يصل إلى الكفر، أو عدم قوته؛ فلا يتجاوز المندوب أو المكروه، وهذا الضرب هو الغالب في غالب هذه الخصال من نوع الأوامر الذي ذكر فيه ثلاثاً وسبعين خصلة، وكذا من نوع النواهي الذي ذكر فيه إحدى وتسعين خصلة، ولا يقال: إن بعض المنهيات؛ كالإشراك في العبادة، والقنوط من رحمة الله، والاستهزاء بآيات الله، ونسيان الله وغيرها مما لا تتفاوت أفراده؛ لأن هذه درجة واحدة هي الكفر؛ لأنا نقول: بل هي متفاوتة أيضاً، ألا ترى في الإشراك حديث: «أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه»؛ فهذا قد =

مقام، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كلِّ موضع، لا على وِزانٍ واحد، ولا حُكمٍ واحد؛ ثم وُكِلَ ذلك إلى نظر المكلَّف، فيزن بميزان نظره، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كلِّ تصرُّف، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وإنفاق عفو المال، وأشباه ذلك، ألا ترى إلى قوله في الحديث: «**إنَّ الله كَتَبَ الإحسان**[١] **على كلِّ شيء، فإذا قَتَلْتُم فأحسِنُوا القِتْلَة**» الحديث إلخ[٢].

فقول[٣] الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازماً في كلِّ شيء، ولا غير جازم في كلِّ شيء؛ بل ينقسم بحسب المناطات، ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب!

ومنه إحسان القتلة كما نبَّه عليه الحديث، وإحسان الذَّبح إنما هو مندوب لا واجب، وقد يكون في الذَّبح من باب الواجب، إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تتميم الأركان والشروط، وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها.

فلا يصحُّ إذاً إطلاق القول في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ إنه أمر إيجاب أو أمر ندب؛ حتى يفصل الأمر فيه، وذلك راجع إلى نظر المجتهد تارة، وإلى نظر المكلَّف ـ وإن كان مقلِّداً ـ تارة أخرى، بحسب ظهور المعنى وخفائه.

والضرب الثاني: أن تأتي في أقصى مراتبها[٤]، ولذلك تجد الوعيد مقروناً بها في الغالب،

= يكون رياء وهو نوع من الشرك، وكذا يقال: إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان الله، وقد تعد استهزاء بآيات الله، فهما بذلك من المعاصي التي لا تبلغ درجة الكفر، وقد تقدم له في تفسير ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة: ٢٣١] أنها نزلت في مضارَّة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق... إلخ، وهكذا لو تأملت الباقي؛ لوجدت الأمر على ما قرره.

(١) هو فعل الحسن ضد القبيح.

(٢) ★ وتمامه: «**وإذا ذبحتُم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليُرح ذبيحته**». أخرجه مسلم: ٥٠٥٥، وأحمد: ١٧١١٣، من حديث شداد بن أوس ﷺ.

(٣) أي: فيؤخذ من هذا الأصل هذا المعنى في الآية.

(٤) أي: تارة تأتي الأوامر والنواهي مطلقة دون أن تقترن بعظيم الوعد ولا شديد الوعيد، وتارة يأتي الأمر بالخصلة في أفضل مرتبته من تأكيد أمره وتفخيم شأنه؛ حتى لا يسع المكلف التساهل فيه، سواء أكان أمراً صريحاً أم في معنى الصريح؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] الآيتين، وقوله: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٩، التغابن: ١٦] مع قوله: ﴿إِن تُقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [التغابن: ١٧] الآية، وقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ﴾ [النساء: ١٣، والفتح: ١٧] الآيتين، وكما في حديث: «**ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي حق الله فيها؛ إلا جاءت يوم القيامة أكثر ما كانت**» =

وتجد المأمور به منها أوصافاً لمن مدح الله من المؤمنين، والمنهي عنها أوصافاً لمن ذم الله من الكافرين.

ويعين ذلك أيضاً أسباب التنزيل لمن استقرأها؛ فكان القرآن آتياً بالغايات تنصيصاً عليها، من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك، ومنبّهاً بها على ما هو دائر[(١)] بين الطرفين، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دلَّه دليل الشرع؛ فيميّز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين، كي لا يسكن إلى حالة هي مظنّة الخوف، لقربها من الطرف المذموم، أو مظنة الرجاء، لقربها من الطرف المحمود، تربية حكيم خبير.

وقد روي في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له: «ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة، وآية الشدة مع آية الرخاء؛ ليكون المؤمن راغباً راهباً؛ فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له، ولا يرهب رهبة يُلقي فيها بيده إلى التهلكة؟ أولم تر يا عمر أن الله ذَكَر أهل النار بسيّئ أعمالهم؛ لأنه ردَّ عليهم ما كان لهم من

= الحديث، وفي طلب الرفق بمخلوقات الله: «دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها» الحديث، «الرحم شجنة من الرحمن؛ من وصلها وصله الله، ومن قطعها قطعه الله»، وهكذا ما لا يحصى من الأوامر والنواهي لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ﴾ الآية [يوسف: ٨٧]، ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ﴾ الآية [النساء: ١١٥]، والمشاقة أن يكون المرء في شق والشرع في شق آخر؛ فهي المخالفة مطلقاً، ولكن في الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد، ومنه: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية [آل عمران: ٢٨]، والحديث: «لا تكذبوا علي؛ فإنه من كذب علي متعمداً يلج النار»، وكأحاديث الربا وما فيها من التشديد والتهويل في أمره.

(١) لا يقال: إنما يظهر ذلك إذا كانت الغايتان المذكورتان في الدليل الشرعي متعلقتين بخصلة واحدة، واقترن الأمر بها بالوعد العظيم، والنهي عن ضدها بالوعيد الشديد؛ فيكون لها طرف محمود، وطرف مذموم، وبينهما مراتب ينظر العقل في قربها وبعدها من الطرفين، وهذا غير مطرد في الأوامر والنواهي؛ لأنا نقول: بل الأمر كذلك؛ لأنه بفرض أنه لم يرد في الخصلة الواحدة إلا الأمر؛ فالطرف الثاني المذموم وهو النهي وإن لم ينص عليه دليل خاص؛ فدليله هو نفس الأمر الذي يقتضي النهي عن ضده، وكذا يقال في عكسه، على أن هذا ليس بلازم في معنى الطرفين هنا، بل المراد الطرف العام الذي يستوجب الرجاء بامتثال الأوامر التي فيها الوعد جملة، والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضب الله جملة، وإن كان ذلك في عدة خصال لا في خصلة واحدة ينظر بين طرفيها، وهذا المعنى الثاني هو المناسب؛ لما رواه في قصة أبي بكر؛ ولمساق الكلام الآتي إلى قوله: «فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو».

حسن، فإذا ذكرتهم قلت: إني أخشى أن أكون منهم، وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم؛ لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيِّئ، فإذا ذكرتهم قلت: إني مُقصِّر، أين عملي من أعمالهم[١]؟»

هذا ما نقل، وهو معنى[٢] ما تقدم، فإن صحَّ فذاك، وإلا فالمعنى صحيح يشهد له الاستقراء.

وقد روي: «أولم تر يا عمر أن الله ذَكَر أهل النار بسيِّئ أعمالهم؛ لأنه ردَّ عليهم ما كان لهم من حسن، فيقول قائل: أنا خير منهم فيطمع، وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم؛ لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيِّئ؛ فيقول قائل: من أين أُدركُ درجتهم؟ فيجتهد[٣]».

والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً يتنزَّل على المساق المذكور، فإذا كان الطرفان مذكورين؛ كان الخوف والرجاء جائلاً بين هاتين الأخِيَّتين المنصوصتين في محلٍّ مسكوتٍ عنه لفظاً، منبَّهٍ عليه تحت نظر العقل، ليأخذ كلٌّ على حسب اجتهاده ودقَّة نظره، ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر.

وأيضاً؛ فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الغائبين حسبما اقتضاه المساق، فإنما أتى بهما في عبارات مطلقة تَصدُق على القليل والكثير؛ فكما يدلُّ المساق على أن المراد أقصى[٤] المحمود أو المذموم في ذلك الإطلاق، كذلك قد يدلُّ اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة؛ فيخاف ويرجو، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو.

مثال ذلك: أنه إذا نظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] فوزن نفسه في ميزان العدل، عالماً أن أقصى العدل الإقرار بالنِّعم لصاحبها وردّها إليه ثم شكره عليها، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه، والخروج عن الكفر واطّراح توابعه؛ فإن وجد نفسه متَّصفاً بذلك؛ فهو يرجو أن يكون من أهله، ويخاف ألّا يكون بلغ[٥] في هذا المدى

---

(١) ★ أخرجه الطبري في «تفسيره» بنحوه: (٢٢/ ١١٦)، وابن حبان في «الثقات»: (٢/ ١٩٤).

(٢) وهو على هذه الرواية مال إلى الخوف عند ذكر أهل النار؛ لما ذكر أهل الجنة لم تسكن نفسه إلى الرجاء، بل ذكر تقصيره ليجتهد؛ فلم يرج، بل هو خائف في الحالتين، وليس دائراً بين الأمرين الذي هو المعنى المتقدم، أما في الرواية بعد؛ فالمعنى فيها يوافق ما تقدم، والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أبي بكر نفسه، وهي غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه، والرواية الثانية يقولها على لسان غيره ﷺ.

(٣) أي: ويخاف ألا يكون منهم.

(٤) أي: كما في الضرب الثاني.

(٥) ★ في (د): يبلغ.

غايته؛ لأن العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع أفراد هذه الجملة؛ فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضاً، فإنَّ العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل؛ كالعدل بين الخلق إن كان حاكماً، والعدل في أهله وولده ونفسه، حتى العدل في البدء بالميامين في لباس النعل ونحوه، كما أن هذا جارٍ في ضده، وهو الظلم؛ فإن أعلاه الشرك بالله ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

ثم في التفاصيل أمور كثيرة، أدناها مثلاً البدء بالمياسر، وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها؛ فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور، حتى يلقى الله وهو على ذلك.

فلأجل هذا قيل: إن الأوامر والنواهي المتعلِّقة بالأمور المطلقة ليست على وزان واحد، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل في المأمورات، ومنها ما يكون من المحرَّمات أو من المكروهات في المنهيات، لكنها وُكِلت إلى أنظار المكلَّفين، ليجتهدوا في نحو هذه الأمور.

كان الناس من السَّلَف الصالح يتوقَّفون عن الجزم بالتحريم، ويتحرَّجون عن أن يقولوا: حلال أو حرام، هكذا صُراحاً، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سئلوا عنه: لا أُحب هذا، وأكره هذا، ولم أكن لأفعلَ هذا، وما أشبهه؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها، غير محدودة في الشرع تحديداً يوقف عنده لا يُتعدَّى، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦].

وقد جاء مما يعضد هذا الأصل ـ زيادة على الاستقراء المقطوع به فيها ـ قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ الآية [الأنعام: ٨٢]؛ فإنها لما نزلت قال الصحابة: وأيُّنا لم يظلم؟ فنزلت: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، وفي رواية: لما نزلت هذه الآية؛ شقَّ ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، وقالوا: أيُّنا لم يلبس إيمانَه بظلم؟ فقال رسول الله ﷺ: «**ليس بذلك، ألا تسمع**[1] **إلى قول لقمان**: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾»؟[2].

---

(١) فتكون الآية من قبيل: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾؛ فلا يقال: كيف يتأتى لبس الإيمان بالشرك ولا يوجد الإيمان معه؟! وفي قصة الصحابة في الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهي غير الصريحة لم تحدد تحديداً يوقف عنده؛ فهي في الآية والحديث في أعلى مراتب النهي، وقد فهم الصحابة أنها شاملة للمراتب الأخرى.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٣٢، ومسلم: ٣٢٧، وأحمد: ٣٥٨٩، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

وفي الصحيح: «آيةُ المنافقِ ثلاث: إذا حَدَّثَ كذَبَ، وإذا وَعدَ أخلَفَ، وإذا ائتُمِنَ خَان»[١]؛ فقال ابن عباس وابن عمر ـ وذكرا لرسول الله ﷺ ما أهمَّهُما من هذا الحديث ـ فضحك عليه [الصلاة و] السلام فقال: «ما لكم ولَهُن؟ إنما خصصتُ بهنَّ المنافقين، أما قولي: إذا حدَّثَ كذب؛ فذلك فيما أنزل الله عليَّ: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ الآية [المنافقون: ١]، أفأنتم كذلك؟» قلنا: لا. قال: «لا عليكم، أنتم من ذلك بُرَآء، وأما قولي: إذا وَعَدَ أخلَفَ؛ فذلك فيما أنزل الله عليَّ: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ الآيات الثلاث [التوبة: ٧٥]، فأنتم كذلك؟» قلنا: لا. قال: «لا عليكم، أنتم من ذلك بُرآء، وأما قولي: إذا ائتُمِنَ خان؛ فذلك فيما أنزل الله عليَّ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ﴾ الآية [الأحزاب: ٧٢]، فكلُّ إنسان مؤتمنٌ على دينه، فالمؤمن يغتسل من الجنابة في السِّر والعلانية، ويصوم ويصلِّي في السر والعلانية، والمنافق لا يفعل ذلك. أفأنتم كذلك؟» قلنا: لا. قال: «لا عليكم، أنتم من ذلك بُرَآء»[٢].

ومن تأمَّل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن إليه قلبه في اعتماد هذا الأصل، وبالله التوفيق.

المسألة السابعة: (الفرق بين الأمر الصريح وغيره)

الأوامر والنواهي ضربان[٣]: صريح، وغير صريح. فأما الصريح فله نظران:

أحدهما: من حيث مجرده لا يعتبر[٤] فيه علَّة مصلحية، وهذا[٥] نظر من يجري مع مجرد الصيغة مجرى التعبُّد المحض من غير تعليل؛ فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر، ولا بين نهي ونهي؛ كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] مع قوله: «اكْلَفُوا مِن العَمَلِ ما لَكُم به طاقة»[٦]، وقوله: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ مع قوله: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله: «لا

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٢٣، ومسلم: ٢١١، وأحمد: ٨٦٨٥، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ★ ذكره ابن العربي في «أحكام القرآن»: (٢/ ٩٧٤)، والقرطبي في «تفسيره»: (١٠/ ٣١٣)، عند تفسير الآية ٧٧ من سورة التوبة، وقال ابن العربي: هذا حديث مجهول الإسناد.

(٣) أي: باعتبار الصيغة.

(٤) أي: حتى يقال: إنه يفهم الغرض من الأمر والنهي بميزان تلك المصلحة.

(٥) هذا طريق الظاهرية.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ١٩٦٦، ومسلم: ٢٥٦٧، وأحمد: ٨١٨١، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

تَصومُوا يومَ النحْرِ»[١] مثلاً مع قوله: «لا تُواصِلوا»[٢] وما أشبه ذلك مما يفهم[٣] فيه التفرقة بين الأمرين.

وهذا نحو ما في «الصحيح»: أنه عليه [الصلاة و] السلام خرج على أُبيّ بن كعب وهو يصلِّي فقال عليه [الصلاة و] السلام: «يا أُبيُّ» فالتفت إليه ولم يُجِبْه وصلَّى، فخفَّف ثم انصرف، فقال رسول الله ﷺ: «يا أُبَيُّ ما منعك أن تُجيبني إذ دَعوْتُك؟» فقال: يا رسول الله كنت أصلِّي. فقال: «أفلم تَجِدْ فيما أُوحي إليَّ: ﴿ٱسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]؟» قال: بلى يا رسول الله، ولا أعود إن شاء الله.

وهو في «البخاري»[٤] عن أبي سعيد بن المُعَلَّى، وأنه صاحب القصة؛ فهذا منه عليه [الصلاة و] السلام إشارة[٥] إلى النظر لمجرَّد الأمر وإن كان ثَمَّ معارض.

وفي «أبي داود» أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب؛ فسمعه يقول: «اجلسوا» فجلس بباب المسجد، فرآه النبي ﷺ فقال له: «تعالَ يا عبدَ الله»[٦].

وسمع عبدُ الله بن رواحة رسولَ الله ﷺ وهو بالطريق يقول: «اجلسوا» فجلس بالطريق، فمرَّ عليه [الصلاة و] السلام؛ فقال: «ما شأنُك» فقال: سمعتك تقول: اجلسوا. فقال له: «زادَكَ اللَّهُ طاعةً»[٧].

وفي «البخاري»: قال عليه [الصلاة و] السلام يوم الأحزاب: «لا يُصَلِّ أحدٌ العصرَ إلَّا في بني

---

(١) ★ أخرج البخاري: ١٩٩٣، ومسلم: ٢٦٧٢، وأحمد: ١٠٨٤٦، عن أبي هريرة أنه قال: «يُنهى عن صيامين وبيعتين: الفطر والنحر، والملامسة والمنابذة».

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١٩٦١ ومسلم: ٢٥٧١، وأحمد: ١٢٧٧٦، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) أي: بمقتضى القرائن، وسيأتي في بيان النظر الثاني ما يتضح به تطبيق وجهة هذا النظر الأول على هذه الآيات والأحاديث التي مثل بها هنا.

(٤) ★ في «صحيحه»: ٤٦٤٧، وأخرجه أحمد: ١٥٧٣٠.

(٥) قد يقال: إن الآية مخصصة لآية: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ التي أوجبت على المصلي ألا يتكلم؛ فالنبي ﷺ يرشده إلى التخصيص، وأنه تجب عليه الاستجابة للرسول ـ ولو في الصلاة ـ بمقتضى هذه الآية، على أي وجه نظر إلى الأمر؛ فلا دلالة فيه على غرض المؤلف.

(٦) ★ أبو داود: ١٠٩١، من حديث جابر رضي الله عنه. وقال أبو داود عقبه: هذا يُعرفُ مرسلاً، إنما رواه الناس عن عطاء عن النبي ﷺ، ومخلد هو شيخ.

(٧) ★ أخرجه البيهقي في «الدلائل»: (٣/٢٥٦).

قُرَيظَة» فأدركهم وقت العصر في الطريق؛ فقال بعضهم: لا نصلِّي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلِّي، ولم يُرد منا ذلك، فذُكر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعنِّفْ[(١)] واحدة من الطائفتين[(٢)].

وكثير من الناس فَسَخوا البيع الواقع في وقت النداء؛ لمجرَّد قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف إليه والقول به عامّاً، وإن كان غيره أرجح منه، وله مجال في النظر منفسخ؛ فمن وجوهه أن يقال: لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح، أوْ لا، فإن لم نعتبرها؛ فذلك أحرى في الوقوف مع مجرَّدها، وإن اعتبرناها فلم يحصل[(٣)] لنا من معقولها أمر يتحصَّل[(٤)] عندنا دون[(٥)] اعتبار الأوامر والنواهي؛ فإن المصلحة وإن علمناها على الجملة؛ فنحن جاهلون بها على التفصيل، فقد علمنا أن حَدَّ الزنى مثلاً لمعنى الزَّجر بكونه في المحصَن الرَّجم، دون ضرب العنق، أو الجلد إلى الموت، أو إلى عدد معلوم، أو السجن، أو الصوم، أو بذل مال كالكفارات، وفي غير المحصَن جلد مئة وتغريب عام دون الرَّجم، أو القتل، أو زيادة عدد الجلد على المئة أو نقصانه عنها، إلى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل.

هذا كلُّه لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حُدَّ فيه على الخصوص دون غيره، وإذا لم نعقل ذلك ـ ولا يمكن ذلك للعقول ـ دلَّ على أن فيما حُدَّ من ذلك مصلحة لا نعلمها، وهكذا يجري

---

(١) عدم التعنيف لا يدل على صواب النظرين؛ لأن المجتهد المخطئ مأجور، فضلاً عن كونه لا يعنف؛ فليس في الحديث ما يدل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى مجرد الأمر، على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية علمها الرسول ﷺ وإن لم يبادر لبيانها لهم؛ فلا يكونون قد استدلوا لمجرد الأمر.

(٢) ★ البخاري: ٩٤٦، وأخرجه مسلم: ٤٦٠٢، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) أي: لم يتحقق عندنا فيما نعقله من أنواع المصلحة في المأمورات والمنهيات ما يصح أن نعتمده ونجري تفهم الأوامر على مقتضاه، مغفلين النظر إلى صريح الأمر أو النهي، وذلك لمعنيين: أحدهما أنا قد نعقل الحكمة في أمر كالزجر في رجم الزاني المحصن، ولكن لا نعقل لماذا تعين هذا طريقاً للزجر، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلاً، وهكذا؛ فهذا المقدار من العلم الإجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شيء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهي، وسيأتي المعنى الثاني في قوله: «وكثيراً ما يظهر... إلخ».

(٤) أي: حتى يصح أن تفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع بالأمر والنهي.

(٥) أي: بأن نجعل تلك المصلحة ميزاناً لتفهم الأمر والنهي، بحيث تجعل المصلحة هي الحاكمة في توجيه الأوامر والنواهي الشرعية، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها الأصلي، ويؤول هذا إلى اعتبار المصلحة دونهما.

الحكم في سائر ما يُعقل معناه. أما التعبُّدات[1] فهي أحرى بذلك، فلم يبق لنا إذاً وَزَرٌ دون الوقوف مع مجرَّد الأوامر والنواهي.

وكثيراً[2] ما يظهر لنا ببادئ الرأي للأمر أو النهي معنى مَصلَحي، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك، يبيِّنه نصٌّ آخر يعارضه، فلا بدَّ من الرجوع إلى ذلك النصِّ دون اعتبار ذلك المعنى.

وأيضاً[3]؛ فقد مرَّ في كتاب المقاصد أن كلَّ أمر ونهي لا بدَّ فيه من معنى تعبُّدي، وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل؛ فكلُّ معنى يؤدِّي إلى عدم اعتبار مجرَّد الأمر والنهي لا سبيل إلى الرجوع إليه، فإذاً المعنى[4] المفهوم للأمر والنهي إن كرَّ عليه بالإهمال فلا سبيل إليه، وإلَّا فالحاصل الرجوع إلى الأمر والنهي دونه؛ فآل الأمرُ في القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل إلى اعتبارها مع الأمر والنهي، وهو المطلوب.

ولا يقال: إنَّ عدم الالتفات إلى المعاني إعراضٌ عن مقاصد الشارع المعلومة؛ كما في قول[5] القائل: لا يجوز الوضوء بالماء الذي بالَ فيه الإنسان، فإن كان قد بالَ في إناء ثم صبَّه في الماء جاز الوضوء به.

---

(١) أي: التي مبناها على مجرد التلقي دون النظر إلى المعقول من المصالح والحكم.

(٢) مقابل لقوله: «وإن علمناها على الجملة؛ فنحن جاهلون بها على التفصيل»؛ أي: قد نعلمها إجمالاً، وهذا هو المعنى الأول، وقد نفهم ببادئ النظر أنا عرفناها ثم يتبين أنها غير ما فهمناه، بسبب وقوفنا على نص آخر، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعي غير ما كنا نفهمها، يعني: وإذا لم نتحقق تعيين الحكمة للأمر؛ فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها.

(٣) انظر: هل يستقل هذا بأن يكون وجهاً ثالثاً مغايراً لما سبق، بحيث لا يستغنى عنه بقوله: «أما التعبدات... إلخ»؟ وإن كان في هذا لاحظ التعبد في الجميع.

(٤) أي: الحكمة المعقولة للأمر والنهي إذا كانت تعارضهما وتؤدي إلى إهمالهما وإبطال مقتضاهما؛ فلا سبيل للأخذ بهذه الحكمة والبناء عليها، وسيأتي تمثيله بالشاة في الزكاة، وإن كانت تعارضهما، فمن باب أولى أن العمل إنما هو مقتضاهما؛ فالمآل أنهما المرجع ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحي، حتى على اعتبار المصالح.

(٥) قال الفقهاء: لا فرق بين أن يقع البول في الماء مباشرة أو في إناء ثم يصب فيه، خلافاً للظاهرية وقوفاً منهم عند حرفية الدليل في حديث: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يتوضأ منه»، أو: «يغتسل منه» أو: «فيه» على الروايات الثلاث، حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه؛ فحرموا الأول دون الثاني، قال النووي: «وهو أقبح ما نقل عنهم من الجمود على الظاهر»؛ فقولهم بهذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة.

لأنا نقول: هذا أيضاً معارَض بما يضادّه في الطرف الآخر في تتبُّع المعاني مع إلغاء الصيغ، كما قيل في قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**في أربعين شاةً شاةٌ**»[1]: إن المعنى قيمة شاة؛ لأن المقصود سَدُّ الخَلَّة، وذلك حاصلٌ بقيمة الشاة؛ فجعل الموجود معدوماً، والمعدوم موجوداً، وأدَّى ذلك إلى ألّا تكون الشاة واجبة، وهو عين المخالفة.

وأشباه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبُّع المعاني، وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنما تُعتبر من حيث هو مقصود الصيغ؛ فاتّباع أنفُس الصيغ التي هي الأصل واجب؛ لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتّباع الفرع مع إلغاء الأصل، ويكفي من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر.

والثاني من النظرين: هو من حيث يُفهم من الأوامر والنواهي قَصدٌ شرعي بحسب الاستقراء[2]، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالَّة على أعيان المصالح في المأمورات، والمفاسد في المنهيات؛ فإنّ المفهوم من قوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ المحافظة عليها والإدامة[3] لها، ومن قوله:

---

(١) ★ أخرج البخاري: ١٤٥٤، وأحمد: ٧٢، ضمن حديث طويل في الزكاة عن أنس بن مالك أن أبا بكر ﷺ كتب له كتاباً لما وجهه إلى البحرين، وفيه: «... وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة شاة...».

(٢) أي: استقراء ما ورد في الكتاب والسنة من الأوامر أو النواهي في خصوص هذه المأمورات أو المنهيات؛ فإن تنوع الصيغ في مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المختلفة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها، وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها؛ فيقول هنا: إن ذلك ممكن باستقراء موارد هذه الأوامر وبالقرائن، وحينذاك تعرف المصلحة عيناً، ويصح أن يبنى عليها فهم الغرض من الأمر والنهي كما سيمثل له، أما مثاله هناك في حد الزنى، فيمكن أن يقال: نحن لا ندعي أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع في المصلحة قصداً محدوداً معيناً بمعرفة حكمته وسره، بل نقول: إذا دل الاستقراء على مقصود الشارع محدوداً معيناً، وإن لم تعرف الحكمة الخاصة؛ عوّل على المقصد وإن لزمه تأويل لفظ الأمر واستعماله في معنى مجازي، وإن لم نتحقق بالاستقراء والقرائن مقصوده كذلك؛ كان مما يجب فيه الوقوف عند الأمر والنهي حسب وضعه الأصلي، وكما أن فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين المصلحة وتحديدها؛ فإن فيه دفع الشق الثاني السالف، وهو قوله: «وكثيراً ما يظهر ببادئ الرأي... إلخ»؛ فكأنه يقول له: وما لنا ببادئ الرأي وأوله؟ إنما نقول بحسب الاستقراء وتتبع القرائن، فإذا كان كذلك؛ فإنه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصلحي الذي يبنى عليه فهم الأمر على حقيقته، على فرض توقف فهم قصد الشارع من الأمر على العلم بالمعنى المصلحي تفصيلاً.

(٣) وهذا فُهم بتتبع الأوامر الواردة في المحافظة على الصلاة، ومن القرائن المحققة بهذه الأوامر، وهي فعله ﷺ وفعل صحابته في إقامة الصلاة مع القرائن المقالية؛ كقوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وهكذا.

«اكْلَفُوا مِن العملِ ما لَكم به طاقَةٌ»[١] الرِّفق بالمكلَّف خوفَ العَنَت أو الانقطاع، لا أنَّ المقصود نفس التقليل من العبادة، أو ترك الدوام على التوجه لله.

وكذلك قوله: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] مقصوده الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها، لا الأمر بالسعي إليها فقط، وقوله: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ جارٍ مجرى التوكيد لذلك، وبالنهي عن ملابسة الشاغل عن السَّعْي، لا أنَّ المقصود النهي عن البيع مطلقاً[٢] في ذلك الوقت، على حدِّ النهي عن بيع الغَرر[٣]، أو بيع الربا، أو نحوهما.

وكذلك إذا قال: «لا تَصومُوا يومَ النَّحر»[٤] المفهوم منه مثلاً قصد الشارع إلى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصاً، ومن قوله: «لا تُواصِلوا»[٥] أو قوله: «لا تَصُوموا الدَّهْر»[٦] الرِّفق بالمكلَّف ألّا يدخل فيما لا يحصيه ولا يدوم عليه، ولذلك كان عليه [الصلاة و] السلام يواصلُ ويسرِدُ الصوم[٧]، كان يصوم حتى يقال: لا يفطر، ويفطر حتى يقال: لا يصوم[٨].

وواصلَ عليه [الصلاة و] السلام، وواصلَ السَّلفُ الصالح مع علمهم بالنهي؛ تحقّقاً بأن مغزى النهي الرِّفق والرحمة، لا أنَّ مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله.

وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجعٌ إلى هذا المعنى؛ كما أنه قد يُفهم من

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٩٦٦، ومسلم: ٢٥٦٧، وأحمد: ٨١٨١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) أي: بل ذلك لمن تلزمه الجمعة فقط، لأنه يكون معطلاً له وشاغلاً عنها؛ فليس النهي عنه مقصوداً لذاته، بل هو تبعي مكمل لطلب إقامة الجمعة؛ فلذلك قال: «جَار مجرى التوكيد»؛ لأن الأمر بالسعي متضمن للنهي عما يشغل عنه؛ فكان التصريح بهذا المنهي كالتأكيد.

(٣) ★ أخرج مسلم: ٣٨٠٨، عن أبي هريرة ﷺ أنه قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر.

(٤) ★ أخرج البخاري: ١٩٩٣، ومسلم: ٢٦٧٢، وأحمد: ١٠٨٤٦، عن أبي هريرة ﷺ قال: ينهى عن صيامين وبيعتين: الفِطر والنَّحر، والمُلامسة والمنابذَة.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١٩٦١، ومسلم: ٢٥٧١، وأحمد: ١٢٧٧٦، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٦) ★ ورد في معناه أحاديث كثيرة، منها ما أخرجه البخاري: ١٩٧٦، ومسلم: ١٩٢٩، وأحمد: ٦٧٦٠، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ١٩٦٤، ومسلم: ٢٥٧٢، وأحمد: ٢٦٠٥٤، من حديث عائشة ﷺ. وفي الأصل: الصيام.

(٨) ★عن ابن عباس ﷺ قال: «ما صام النبي ﷺ شهراً كاملاً قط غير رمضان، وكان صوم حتى يقول القائل: لا والله لا يفطر، ويُفطر حتى يقول القائل: لا والله لا يصوم» أخرجه البخاري: ١٩٧١، ومسلم: ٢٧٢٤، وأحمد: ٢٤٥٠.

مغزى الأمر والنهي الإباحة[١]، وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]؛ إذ علم قطعاً أن مقصود الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الإحلال، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال، وهو انقضاء[٢] الصلاة، وزوال[٢] حكم الإحرام.

فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً، وقد مرَّ منه أمثلة.

وأيضاً؛ فقد قام الدليلُ على اعتبار المصالح شرعاً، وأنَّ الأوامر والنواهي مشتملةٌ عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكُنَّا قد خالفنا[٣] الشارع من حيث قصَدْنا موافقته، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة، فإذا ألغينا النظرَ فيها في التكليف بمقتضى الأمر؛ كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه؛ فيوشك[٤] أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر، وذلك أنَّ الوصال وسَرْدَ[٥] الصيام قد جاء النهي عنه، وقد واصلَ عليه [الصلاة و] السلام بأصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا، وفي هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهي:

أحدهما: أنه نهاهم فلم ينتهوا؛ فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالمخالفة مشافهة، وقابلوه بالعصيان صُراحاً، وفي القول بهذا ما فيه.

والآخر: أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيَه، ولو كان النهيُ على ظاهره؛ لكان تناقُضاً[٦]، وحاشى للَّه من ذلك، وإنما كان ذلك النهي للرِّفق بهم خاصة، وإبقاءً عليهم؛ فلما لم يسامِحوا

---

(١) وقد ذكروا للأمر ستة عشر معنى مجازياً، وقالوا: يجب أن تكون الإباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب. (م).

(٢) من إضافة الصفة للموصوف فيهما، والمقصود هو الموصوف.

(٣) أي: قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التي تحدد معناها؛ كما سيقول: «فيوشك... إلخ».

(٤) لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الأمر أو النهي لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر أو النهي؛ لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة، وقد لا تكون كافية في تحديد المقصد، فإذا التزمنا الوقوف معها فقط؛ فقد ننحرف عن الغرض الذي يرمي إليه الشرع، كما في مثاله بعد الذي كان يلزمه المحظوران المذكوران.

(٥) ★ في الأصل: أو سرد.

(٦) لأنه أقرهم على الوصال على أنه عبادة، مع أنه لو أخذ النهي على ظاهره لكان معصية، ولا يقال: إنه نسخ؛ لأن الحكم الأول بقي على حاله.

أنفسهم بالراحة، وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله؛ أراد عليه [الصلاة و] السلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله، وهو دخول المشقة، حتى يعلموا أن نهيه عليه [الصلاة و] السلام هو الرِّفق بهم، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللأْواء في مرضاة ربهم.

وأيضاً؛ فإن النبيَّ ﷺ نهى عن أشياء وأمر بأشياء، وأطلق القولَ فيها إطلاقاً ليحملها المكلَّف في نفسه وفي غيره على التوسط، لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي؛ فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة، والنهي عن مساوئ الأخلاق وسائر المناهي المطلقة، وقد تقدم أن المكلَّف جُعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حال ومُنَّته، ومثل ذلك لا يتأتَّى مع الحمل على الظاهر مجرَّداً من الالتفات إلى المعاني.

وقد نهى عليه [الصلاة و] السلام عن بيع الغَرر[1]، وذَكر منه أشياء؛ كبيع الثمرة قبل أن تُزهى[2]، وبيع حبَل الحبلة[3]، والحصاة[4] وغيرها.

وإذا أخذنا بمقتضى مجرَّد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه؛ كبيع الجوز، واللوز، والقسطل[5] في قشرها، وبيع الخشب[6] والمغيّبات في الأرض، والمقاثي كلها، بل كان يمتنع كلّ ما فيه وجه مغيّب؛ كالديار والحوانيت المغيَّبة الأُسس، والأنقاض، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز، ومثل هذا لا يصح[7] فيه القول بالمنع

(١) ★ أخرجه مسلم: ٣٨٠٨، وأحمد: ٢٤١١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) أي: تحمر أو تصفر.

والحديث أخرجه البخاري: ٢١٩٧، ومسلم: ٣٩٧٧، وأحمد: ١٢١٣٨ عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها، وعن النخل حتى يزهو. قيل: وما يزهو؟ قال: يحمارّ أو يصفارّ.

(٣) أي: بيع نتاج النتاج، أو أن يجعلوه أجلاً يتبايعون إليه.

★ وأخرج البخاري: ٢١٤٣، ومسلم: ٣٨١٠، وأحمد: ٥٣٠٧، عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع حَبَل الحبَلة، وكان بيعاً يتبايعه أهلُ الجاهلية، كان الرجلُ يبتاعُ الجَزورَ إلى أن تُنتج الناقةُ، ثم تُنتجُ التي في بطنها.

(٤) من إضافة المصدر إلى نوعه، لا من إضافته إلى مفعوله، وذلك كما يقال: بيع الخيار، بيع النسيئة، وقد فسر بخمس تفاسير، وكلها فيها الخطر والغرر الذي يجعلها كالقمار.

★ وعن أبي هريرة ﷺ قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر. أخرجه مسلم: ٣٨٠٨، وأحمد: ٢٤١١.

(٥) ★ هو في لغة العرب الغبار الساطع، وفي لغة أهل الشام الموضع الذي تفترق منه المياه، وفي لغة أهل المغرب البلوط الذي يؤكل. «معجم البلدان»: (٤/ ٣٤٧).

(٦) ★ في (د): الخشبة.

(٧) قال شراح الحديث: يستثنى من بيع الغرر أمران: الأول ما يدخل في المبيع تبعاً، بحيث لو أفرد لم يصح بيعه،

أصلاً؛ لأن الغَرَر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً[١] بين السلامة والعَطَب؛ فهو مما خُصَّ بالمعنى[٢] المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرَّده.

وأيضاً؛ فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقةُ بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أيّ مرتبة[٣] تقع، وبالاستقراء[٤] المعنوي، ولم نستند فيه لمجرَّد الصيغة، وإلا لزم في الأمر ألّا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضاً، بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بُدَّ فيه من اعتبار معنى[٥] المساق في دلالة الصيغ، وإلَّا صار ضحكة وهُزْأة، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مَهْوَى القُرْط[٦]، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرَّده لم يكن له معنى معقول؛ فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ؟

= والثاني ما يتسامح فيه؛ إما لحقارته، أو للمشقة في تمييزه وتعيينه، ومما يدخل تحت ما ذكر بيع أساس البناء، واللبن في الضرع، والحمل في بطن الدابة، والقطن المحشو في الجبة، إذا كانت تبعاً.

(١) أليس الجوز واللوز وأمثالهما مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء؟ فالأفضل الرجوع إلى ما قلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتسامح فيه عادة للمشقة في معرفته، وكان يلزم إذا منع شرعاً دخوله في المعاوضات أن يحصل حرج ومشقة؛ فاقتضى التوسعة والرخصة.

(٢) ألم يرد من الشارع في ذلك شيء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور ذات الأسس المغيبة في الأرض، والمقاثي كالبطيخ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسره؟ يبعد جدّاً أن ينقضي عهده ﷺ ولا يكون في هذه الأشياء معاملة، حتى نضطر إلى أن القول بأنها إنما خصصت من الغرر بالمعنى المصلحي؛ أي: من المصالح المرسلة، على أنه قد يقال: كيف أنها تعد مرسلة مع أن اللفظ الوارد يشملها؟ إلا أن يقال: بل مراده الاستحسان، نعود للسؤال فنقول: ألم يكن البطيخ في عهده ﷺ يباع ويشترى في السوق جهاراً؟ ففي «زاد المعاد» أنه صح في الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب، ويقول: «يدفع حر هذا برد هذا».

(٣) أمن الضروريات هي، أم من الحاجيات، أم من التحسينات؟ .

(٤) أي: في موارد الأوامر وما يحتف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق.

(٥) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم، وصارفة له إلى حيث يريد وإن لم يكن هو المعنى الأصلي؛ كما مثله بعد.

(٦) كناية عن لازمه وهو طول الجيد، وقد عدوه من الكناية القريبة، كما في قول عمر بن أبي ربيعة:

بعيدة مهوى القرط إما لَنوفلٌ ... أبوها وإما عبدُ شمس وهاشمُ

وعلى هذا المساق يجري التفريق[1] بين البول في الماء الدائم وصبِّه من الإناء فيه.

وقد حكى إمام الحرمين[2] عن ابن سُريج[3] أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني[4] في القول بالظاهر، فقال له ابن سُريج: أنت تلتزم الظواهر، وقد قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين؟ فقال مجيباً: الذرتان ذرة وذرة. فقال ابن سريج: فلو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتبلَّد وانقطع.

وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المئتين، وهذا وإن كان تغالياً في ردِّ العمل بالظاهر؛ فالعمل بالظواهر أيضاً على تتبع وتغال بعيدٌ عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضاً[5]، كما تقدم تقريره في آخر كتاب المقاصد، وسيذكر بعدُ إن شاء الله تعالى.

فصل: (العمل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي)

فإذا ثبت هذا وعمِلَ العاملُ على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي؛ فهو جارٍ على السَّنَن القويم، موافقٌ لقصد الشارع في ورده وصَدَره، ولذلك أخذ السَّلفُ الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة، والتحرّي في الأخذ بالعزائم، وقهروها تحت مشقات التعبُّد؛ فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الآمر والناهي ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]، و﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧].

لكن لما كان المكلَّف ضعيفاً في نفسه، ضعيفاً في عزمه، ضعيفاً في صبره، عذَره ربه الذي علِمه

---

(١) أي: فلو اعتبر اللفظ بمجرده فيه كما اعتبره الظاهرية؛ لم يكن له معنى معقول، بل المعقول مما سبق له الحديث أنه لا فرق بين الأمرين؛ لأن كلًّا منهما قد يكون سبباً في تنجيس الماء وإفساده.

(٢) ★ في «البرهان»: (٢/ ٨٨١). وإمام الحرمين تقدمت ترجمته (١/ ٤٦).

(٣) ★ هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، فقيه الشافعية في عصره، ولد ببغداد سنة (٢٤٩هـ) وتوفي سنة (٣٠٦هـ)، كان يلقب بالباز الأشهب، له مناظرات ومساجلات مع محمد بن داود الظاهري. انظر ترجمته في «تاريخ بغداد»: (٤/ ٢٨٧)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٤/ ٢٠١). وفي الأصل: ابن شريح.

(٤) ★ هو محمد بن داود بن علي بن خلف أبو بكر الأصبهاني الظاهري، كان فقيهاً شاعراً ظريفاً، وكان على مذهب والده في الأخذ بظواهر النصوص، له تصانيف عديدة منها: «الوصول إلى معرفة الأصول»، و«الإنذار والإعذار»، و«الإيجاز»، و«الفرائض»، و«المناسك» توفي سنة (٢٩٧هـ). انظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٦١)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٣/ ١٠٩).

(٥) ★ انظر «إعلام الموقعين» لابن القيم: (١/ ٢٢٢) فقد أنصف في الكلام عن الظاهرية حيث ذكر ما لهم وما عليهم.

كذلك وخلَقَه عليه، فجعل[١] له من جهة ضعفه رفقاً يستند إليه في الدخول في الأعمال، وأدخل في قلبه حُبَّ الطاعة وقَوَّاه عليها، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشَوِّشة، والخواطر المُشغِبة، وكان من جملة الرِّفق به أن جعل له مجالاً في رفع الحرج عند صدماته، وتهيئة له في أول العمل بالتخفيف استقبالاً بذلك ثقلَ المداومة، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه، فإذا داخَلَ العبدَ حُبُّ الخير، وانفتح له يُسر المشقة، صار الثقيلُ عليه خفيفاً، فتوخّى مطلَق الأمر بالعبادة بقوله: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

فكأن المشقة وضدها إضافيان لا حقيقتان[٢]، كما تقدم في مسائل الرُّخَص، فالأمر متوجِّه، وكلُّ أحدٍ فقيهُ نفسه، فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد؛ اشتركت الرُّخَص معهما في هذا القصد، فكان الأمر والنهي في العزائم مقصوداً يُمتَثَل على الجملة، وفي الرِّفق راجعاً إلى جهة العبد إذا اختار مقتضى الرِّفق؛ فمثل الرُّخصة، وإذا اختار خلافه؛ فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ وأشباهه.

فصل: (ضروب الأوامر والنواهي غير الصريحة)

وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة فضروب:

أحدها: ما جاء مجيء الإخبار عن تقرير الحكم؛ كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١][٣]، ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر؛ فهذا ظاهر الحكم، وهو جارٍ مجرى الصريح من الأمر والنهي.

والثاني: ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر، أو ذمّه أو ذم فاعله في النواهي، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر وترتيب العقاب في النواهي، أو الإخبار[٤] بمحبة الله في الأوامر، والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي.

وأمثلة هذا الضرب ظاهرة؛ كقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾ [الحديد: ١٩]،

---

(١) وقال: «اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة»، ونحوه من موجبات الرفق.

(٢) ★ في (د): حقيقيان.

(٣) فالمراد النهي عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأي طريق كان، وليس هذا خبراً محضاً، وإلا؛ لكان بخلاف مخبره، وهو محال.

(٤) ★ في الأصل: والإخبار.

وقوله: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ [الأعراف: ٨١]، وقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ﴾ [النساء: ١٣]، ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ [النساء: ١٤]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤]، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ﴿وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧] وما أشبه ذلك.

فإن هذه الأشياء دالّة على طلب الفعل في المحمود، وطلب الترك في المذموم، من غير إشكال.

والثالث: ما يتوقف عليه المطلوب؛ كالمفروض في مسألة «ما لا[1] يتم الواجب إلا به»، وفي مسألة: «الأمر بالشيء هل هو نهي[2] عن ضده؟»، و«كون المباح مأموراً به»، بناء على قول الكعبي، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية للأعمال، لا مقصودة لأنفسها، وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها.

وذلك مذكور في الأصول، ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني لا على القصد الأول، بل هي أضعف[3] في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية؛ كقوله: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]؛ لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمني في الاعتبار أصلاً.

وقد مرَّ في كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة؛

---

(١) كغسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه؛ فهذا لا يتم عادة غسل الوجه بدونه؛ فهل يجب غسل هذا الجزء وجوباً تابعاً لإيجاب غسل الوجه، أم لا يجب شرعاً، وإن كان لا بد منه عادة؟ وإذا لم يفعله المكلف؛ فهل يأثم بتركه غير إثمه بترك غسل الوجه، أم لا إثم إلا بالأخير فقط؟ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعاً إلا إذا كان شرطاً شرعياً، وأما الشرط العقلي أو العادي؛ فالمختار أنه لا يجب تبعاً، وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه، وقيل: الشروط كلها واجبة، وقيل: كلها غير واجبة، وهذا الخلاف في غير الأسباب، أما الأسباب؛ فقد نقل الإجماع على وجوبها، بل قالوا: إن التكليف في المسببات إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالحز بالسكين بالنسبة للقتل؛ لأن المسببات غير مقدورة، والمقدور هو السبب كما تقدم.

(٢) والمختار أنه ليس نهياً عن ضده، بل ولا يتضمنه، والكلام فيه يرجع في كثير من مباحثه إلى الكلام في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به، وفي كلٍّ منهما لا يوجب تعلق لخطاب شرعي، مع أنه لا تكليف بغير تعلق الخطاب.

(٣) ولذلك اختلف في أنها أوامر ونواهٍ شرعية بخلاف الصريحة التبعية؛ فلا يتأتى فيها الاختلاف في هذا وإن اختلف في ترتب أحكام خاصة عليها؛ كنسخ البيع وقت النداء.

فهذا القسم من الأوامر والنواهي مستمدٌّ من ذلك، وفي الفرق بينهما فقه كثير[١]، ولا بدَّ من ذِكر مسألة[٢] نقررها في فصل يُبيِّن ذلك، حتى تُتَّخذ دستوراً لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله.

فصل: (معاني الغصب والتعدّي)

الغصب عند الفقهاء: هو التعدِّي على الرقاب، والتعدّي مختَص بالتعدّي على المنافع دون الرقاب.

فإذا قَصدَ الغاصبُ تملّك رقبة المغصوب؛ فهو منهي عن ذلك، آثم[٣] فيما فعل من جهة ما قصد، وهو لم يقصد إلا الرقبة؛ فكان النهي أولاً عن الاستيلاء على الرقبة، وأما التعدِّي على المنافع؛ فالقصد فيه تملّك المنافع دون الرقبة؛ فهو منهي عن ذلك الانتفاع من جهة ما قصد، وهو لم يقصد إلّا المنافع، لكن كل واحدٍ منهما يلزمه[٤] الآخر بالحكم التبعي، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

وإذا كان غاصباً؛ فهو ضامن للرقاب لا للمنافع، وإنما يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب، لا بأرفع[٥] القيم؛ لأن الانتفاع تابع، فإذا كان تابعاً؛ صار النهي عن الانتفاع تابعاً للنهي عن الاستيلاء على الرقبة، فلذلك لا يضمن قيمة المنافع؛ إلّا على قول بعض[٦] العلماء، بناء على

---

(١) أي: يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة، وإدراك لأحكام تفاريع كثيرة مما ينبني على كل منهما.

(٢) أي: من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام بخصوصه؛ مقام الأمر والنهي الأصلي والتبعي، وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه؛ ليستفاد منها حكم أمثالها في الأوامر والنواهي الأصلية والتبعية في غير مسألة الغصب والتعدي التي عقد لها الفصل.

(٣) ويؤدب وجوباً بما يراه الحاكم.

(٤) لأن غصب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة، وعدم تمكين المالك منها، كذلك التعدي على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة، وحال بينها وبين مالكها؛ فهما عملياً متلازمان، ولا يفرق بينهما إلا بالقصد، ومتى قصد أحدهما كان الثاني تابعاً له، وهناك يجيء الكلام في اختلاف الأحكام، وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغصب أو التعدي حتى يرتب الحاكم حكمه، والتلازم في هذا غير التلازم الذي أشار إليه فيما لا يتم الواجب إلا به، وفي مسألة الأمر بالشيء وما معهما؛ فلذلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالغصب: «وهذا البحث جارٍ. . . إلخ»؛ فمسألة الغصب والتعدي صنف آخر مما يندرج في المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف ما لا يتم الواجب إلا به، وما معه كما هو ظاهر.

(٥) أي: من حين الغصب إلى وقت الحكم.

(٦) قال ابن القاسم: «واعتمد أن ربه إذا أخذ القيمة؛ فلا غلة له»، وقال بعضهم: إن غلة المغصوب لمالكه إذا كان =

أن المنافع مشاركة[١] في القصد الأول، والأظهر أن لا ضمان عليه؛ لعموم قوله عليه [الصلاة و] السلام: «الخراجُ[٢] بالضَّمان»[٣]، وسبب ذلك ما ذُكر من أنَّ النهي عن الانتفاع غير مقصود لنفسه، بل هو تابع للنهي عن الغصب، وإنما هو شبيه بالبيع وقت النداء؛ فإذا كان البيع مع التصريح بالنهي صحيحاً عند جماعة من العلماء، لكونه غير مقصود في نفسه؛ فأولى أن يصح[٤] مع النهي الضمني.

وهذا البحث جارٍ في مسألة «ما لا يتم الواجب إلا به؛ هل هو واجب أم لا؟» فإن قلنا: غيرُ واجب؛ فلا إشكال، وإن قلنا: واجب؛ فليس وجوبه مقصوداً في نفسه، وكذلك مسألة «الأمر بالشيء، هل هو نهي عن ضده؟»، و«النهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده؟»، فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه، فلا يكون للأمر والنهي حكم منحتم إلَّا عند فرضه مقصوداً بالقصد الأول، وليس كذلك.

أما إذا كان متعدياً فضمانه ضمان[٥] التعدّي لا ضمان الغصب؛ فإن الرقبة تابعة، فإذا كان

= أرضاً أو عقاراً استعملا في السكنى أو الزرع أو الكراء مثلاً، وكذا غلة الحيوان التي لا تحتاج إلى تحريك؛ كالصوف، واللبن، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك، كالركوب، والإجارة، والحرث وما أشبه ذلك؛ فللغاصب في مقابلة الإنفاق عليه؛ لأن الخراج بالضمان، وأما ما عطل ولم يستغل كمن غصب أرضاً بوراً؛ فلا كراء عليه، وإذا قصد غصب المنفعة؛ فعليه الكراء.

(١) أي: فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معاً قصداً أصلياً.

(٢) أي: وقد دخل المغصوب في ضمان الغاصب من وقت الاستيلاء عليه.

(٣) ★ أخرجه أبو داود: ٣٥٠٨، والترمذي: ١٢٨٥، والنسائي: (٤٤٩٠)، وابن ماجه: ٢٢٤٢، وأحمد: ٢٤٢٢٤، من حديث عائشة ﵂، وهو حسن.

(٤) أي: البيع إذا فرض أنه لم ينه عنه صراحة، بل اكتفى باندراجه ضمن الأمر في قوله: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]؛ فيكون شبيهه ـ وهو النهي التبعي عن الاستيلاء على منافع المغصوب ـ كذلك؛ أي: لا يرتب عليه حكم النهي؛ فلا يعتد بقيمة المنافع ولا تضمن؛ لأن النهي عنها حينئذ ليس أصلياً بل تبعي، وقد عرفنا أن التبعي حتى الصريح كما ورد في ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] لم يرتب عليه حكمه؛ فهذا أولى.

(٥) فرقوا بين ضمان الغصب وضمان التعدي بأمور: منها أن التلف بسماوي يضمنه في الغصب لا التعدي، ومنها أن تغير السوق في الغصب لا يعتبر، وفي التعدي يعتبر مفوتاً فيضمن أعلى القيم، والسرقة كالغصب، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء، واليسير من المتعدي يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدى عليه، ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بغير تعدي الغاصب خير ربه بين أخذه معيباً ولا شيء له في نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب، ومن صور التعدي زيادة المكتري =

كذلك؛ صار النهي عن إمساك الرقبة تابعاً للنهي عن الاستيلاء على المنافع، فلذلك يضمن بأرفع[١] القيم مطلقاً، ويضمن ما قلَّ وما كَثُر، وأما ضمان الرقبة في التعدِّي؛ فعند التلف[٢] خاصة، من حيث كان تلفها عائداً على المنافع بالتلف، بخلاف الغصب في هذه الأشياء.

ولو كان أمرهما واحداً؛ لما فرَّق مالك ولا غيره، قال مالك في الغاصب والسارق: «إذا حَبسَ المغصوبَ أو المسروقَ عن أسواقه ومنافعه ثم ردَّه بحاله لم يكن لربه أن يُضَمِّنَهُ[٣]، وإن كان مستعيراً[٤] أو متكارياً ضمن قيمته». وهذا التفريع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه، وإلَّا فإذا بنينا على غيره؛ فالمأخذ آخر، والأصل المبني عليه[٥] ثابت.

فالقائل[٦] باستواء البابين ينبني قوله على مآخذ:

منها: القاعدة التي يذكرها أهل المذهب، وهي: هل الدوام كالابتداء. فإن قلنا: ليس الدوام كالابتداء؛ فذلك جارٍ على المشهور في الغصب؛ فالضمان يوم الغصب، والمنافع تابعة، وإن قلنا: إنه كالابتداء؛ فالغاصب في كلِّ حين كالمبتدئ للغصب، فهو ضامن في كلِّ وقت ضماناً جديداً، فيجب أن يضمن المغصوب بأرفع[٧] القِيَم كما قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك، قال

= والمستعير على المسافة المشترطة أو المدة المشترطة أو الحمل المشترط بغير إذن ربه ورضاه؛ فواضح أن المقصود فيهما المنافع، والذات تابعة.

(١) لأن من منافعها قيمتها؛ فأرفع القيم لها داخل في منافعها، فيضمنه مطلقاً، سواء أكان الأرفع سابقاً ثم رخصت، أم لاحقاً بعدما كانت رخيصة، وسواء أكان للمتعدي دخل في علو القيمة أم لم يكن، كما يضمن غلتها قليلة كانت أو كثيرة.

(٢) أي: التلف بتعديه هو؛ لأن التلف بتعديه لا فرق فيه بين الغصب والتعدي.

(٣) أي: لا أعلى القيم ولا المنافع.

(٤) أي: وزاد على ما اشترط، كما أسلفنا؛ فيكون تعدى بالزيادة.

(٥) أي: هنا، وهو أن الأمر والنهي التبعيين غير منحتمين، وإنما المنحتم المقصود الأصلي ثابت، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه، بل على مآخذ أخرى لا تخرم هذا الأصل، أي: فمع بقاء اعتبار هذا الأصل يتأتى للمخالف مخالفة المشهور بناء على تلك المآخذ التي سيذكر منها أربعة؛ لأن كونه غير منحتم بمجرده لا ينافي أن ينضم إليه ما يجعله قوياً متأكداً ينبني عليه ما ينبني على المقصد الأول، وبهذا يتضح معنى قوله بعد: «فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة؛ ظهر وجه الخلاف»، وذلك لأنه لولا ثبوت هذه القاعدة وكان التبعي منحتماً؛ لكان الواجب في الغصب ضمان المنافع قطعاً، ولم يكن للخلاف وجه.

(٦) كالشافعية.

(٧) أي: فيعتبر تغير الأسواق ويكون مفوتاً.

ابن شعبان[1]: «لأن عليه أن يردّه في كلّ وقت، ومتى لم يردّه؛ كان كمغتصبه حينئذٍ».

ومنها: القاعدة المتقررة وهي: أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلّا باريها تعالى، وإنما للعبد منها المنافع. وإذا كان كذلك فهل القصد إلى ملك الرقاب منصرف إلى ملك المنافع أم لا؟ فإن قلنا: هو منصرف إليها، إذ أعيان الرقاب لا منفعة فيها من حيث هي أعيان، بل من حيث اشتمالها على المنافع المقصودة؛ فهذا مقتضى قول من لم يفرّق بين الغصب والتعدّي في ضمان[2] المنافع، وإن قلنا: ليس بمنصرف؛ فهو مقتضى[3] التفرقة.

ومنها: أن الغاصب إذا قصد تملُّك الرقبة؛ فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا؟ فإن قلنا: إنه يتقرر عليها شبهة ملك، كالذي في أيدي الكفار من أموال المسلمين؛ كان داخلاً تحت قوله عليه [الصلاة و] السلام: «الخَراجُ بالضَّمان»[4] فكانت كلّ غلة، وثمنٍ يعلو أو يسفل، أو حادثٍ يحدث للغاصب وعليه بمقتضى الضمان؛ كالاستحقاق والبيوع الفاسدة، وإن قلنا: إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك، بل المغصوب على ملك صاحبه، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهي له؛ فلا بد للغاصب من غرمها؛ لأنه قد غصبها أيضاً.

وأما[5] ما يحدث من نقص فعلى الغاصب بعَدائه؛ لأن نقص الشيء المغصوب إتلاف لبعض ذاته، فيضمنه كما يضمن المعتدي على المنافع؛ لأن قيام الذات من جملة المنافع، هذا أيضاً مما يصح أن يبنى عليه الخلاف.

ومنها: أن يقال: هل المغصوب إذا رد بحاله إلى يد صاحبه يعدّ كالمعتدِّي فيه؛ لأن الصورة فيهما معاً واحدة، ولا أثر لقصد الغصب إذا كان الغاصب قد رد ما غصب، استرواحاً من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر إلى المقاصد، وإلغائه الوسائط، أو لا يعد كذلك؟ فالذي يشير إليه قول مالك هنا أن للقصد أثراً، وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له، ولذلك لمّا قال

---

(١) ★ هو محمد بن القاسم بن شعبان، أبو إسحاق، ابن القرطبي، رأس الفقهاء المالكيين بمصر في وقته، ولد سنة (٢٧٠هـ)، وله تآليف منها: «أحكام القرآن»، و«الزاهي» في الفقه، و«مناقب مالك»، و«المناسك» وغير ذلك، توفي سنة (٣٥٥هـ). انظر ترجمته في: «سير أعلام النبلاء»: (١٦/ ٧٨)، و«ترتيب المدارك»: (٣/ ٢٩٣).

(٢) ★ في (د): لا ضمان.

(٣) ★ في (د): بمقتضى.

(٤) ★ تقدم تخريجه قبل صفحتين.

(٥) تكميل لقوله: «وإن قلنا: إنه لا يتقرر... إلخ» يريد به دفع ما يقال: إذا كان كذلك؛ فالمعقول إذا حدث نقص بسماوي ألا يضمن في الغصب أيضاً، فأجاب بأنه ضمن لتعديه بالغصب؛ لأن النقص يرجع للذات، وهو ضامن لها، فيضمن أبعاضها، وقوله: «كما يضمن التعدي على المنافع» علمت أن ذلك إنما يكون في النقص الحاصل بتعديه لا بسماوي، وأن الغاصب يضمن مطلقاً.

مالك في الغاصب أو السارق إذا حَبَس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم ردَّه بحاله لم يكن لربِّه أن يُضمِّنه، وإن كان مستعيراً أو متكارياً ضمن قيمته، قال ابن القاسم[١]: «لولا ما قاله مالك لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكاري».

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول فحكمه منحتم، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني، فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف، وربما[٢] خرجت عن ذلك أشياء ترجع إلى الاستحسان، ولا تنقض أصل القاعدة، والله أعلم.

واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المغصوبة إذا عُرضت على هذا الأصل تبيَّن[٣] منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها، ووجه مذهب ابن حنبل وأصبغ وسائر القائلين ببطلانها.

وقد أذكرتْ هذه المسألةُ مسألةً ترجع[٤] إلى هذا المعنى، وهي:

المسألة الثامنة: (تَوارُد الأمر والنهي على متلازمين مع حكم تبعية أحدهما للآخر)

الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين، فكان أحدهما مأموراً[٥] به والآخر منهياً عنه عند فرض الانفراد، وكان أحدهما في حكم التبع للآخر وجوداً أو عدماً[٦]، فإن المعتبر[٧] من

---

(١) في «المدونة الكبرى»: (٤/ ١٨٢).

(٢) يريد أخذ الحيطة لتثبيت هذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له؛ لأن ذلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعي آخر، وهو الاستحسان.

(٣) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها، والنهي عنه تابع للنهي عن الاستيلاء على الذات؛ فيعود الكلام السابق برمته، بما في ذلك من الوجوه الأربعة التي ينبني عليها الخلاف في الصحة والبطلان.

(٤) أي: من جهة أن المعتبر هو المتبوع، هذا هو المقدار الذي تشترك فيه المسألتان، وما عداه يختلفان فيه؛ فموضوعها مختلف، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه في هذه يكون التابع ملغى وساقط الاعتبار شرعاً؛ لأن اعتباره ينافي اعتبار المتبوع، بخلافه في المسألة السابقة؛ فإنه فقط غير منحتم بمجرده، وقد يعتبر إذا انضم إليه ما يقويه، واعتباره لا ينافي اعتبار المتبوع، وسيأتي له أن التابع لا يتعلق به أمر ولا نهي، مع أنه في المسألة السابقة تعلق به الأمر والنهي، لكن لا على وجه الانحتام.

(٥) يعني: مأذوناً فيه؛ ليعم المباح كما سيأتي في الأمثلة.

(٦) ★ في الأصل: أو عرفاً.

(٧) أي: عند الاجتماع.

الاقتضاءين ما انصرف إلى جهة المتبوع، وأما ما انصرف إلى جهة التابع؛ فملغى وساقط الاعتبار شرعاً، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما تقدم[١] تقريره في المسألة قبلها، هذا؛ وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح؛ فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية، ولذلك نقول: إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبن على كون النهي تبعياً[٢]، وإنما بنى البطلان على كونه مقصوداً.

والثاني: أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين؛ إما أن يردا معاً عليهما[٣]، أو لا يردا ألبتة، أو يرد أحدهما دون الآخر، والأول غير صحيح؛ إذ قد فرضناهما متلازمين؛ فلا يمكن الامتثال في التلبُّس بهما، لاجتماع الأمر والنهي، فمِن حيث أخذ في العمل صادمه النهي عنه، ومن حيث تركه صادَمَه الأمر؛ فيؤدي إلى اجتماع الأمر والنهي على المكلَّف فعَلَ أو ترَك[٤]، وهو تكليف بما لا يُطاق، وهو غير واقع[٥]؛ فما أدى إليه غير صحيح.

والثاني كذلك أيضاً؛ لأن الفرض أن الطلبَيْن توجّها فلا يمكن ارتفاعهما معاً؛ فلم يبق إلّا أن يتوجه أحدهما دون الثاني، وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أوّلاً، والآخر تابعاً وهو المقصود ثانياً، فتعيَّن توجّه ما تعلّق بالمتبوع دون ما تعلّق بالتابع، ولا يصح العكس؛ لأنه خلاف المعقول.

---

(١) أي: في الفرق بين القصد الأصلي والتابع، واعتبار الأول دون الثاني، وبيان ذلك في الغصب والتعدي، وإن كان التابع هناك؛ كان الاقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا؛ لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم التبعية، إنما الفرق آت من جهة القصد الأصلي والتبعي لا غير، والدليل كما ترى استئناس لا يصلح وحده أن يكون دليلاً في مسألة أصولية، مع العلم باختلاف موضوعي المسألتين، أما باقي الأدلة؛ فجيد.

(٢) يعني: إن النهي مع كونه صريحاً لم يلتفت للبناء على الصراحة، ويرتب الحكم بالبطلان عليه في هذه الجهة، بل بناه على كونه مقصوداً قصداً أصلياً؛ كالسعي سواء بسواء في أن كلًا مقصود لذاته، وقد ذكر هذا تأييداً لقوله: «فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية»، ولكن يقال له: من أين لك هذا، ولم لا يجوز أن يكون مبنياً على النهي الصريح وإن كان تبعياً؟ فهذه دعوى محتاجة لدليل، ولا يفيد فيه ما يأتي من الدليلين بعده؛ لأنهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية، بل موضوع المسألة هنا.

(٣) بحيث يعتبر كل من الاقتضاءين في محله فقط؛ فيكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه، لا أن كلًا من الاقتضاءين متوجه إلى كل من المحلين كما هو ظاهر العبارة.

(٤) أي: إن فعل أو ترك؛ فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر، فيجتمع عليه الأمر والنهي معاً.

(٥) أي: وموضوع المسألة ليس فرضاً وعقلياً فقط، بل هو واقع كالأمثلة.

والثالث: الاستقراء من الشريعة؛ كالعقد على الأصول مع منافعها[١] وغلّاتها، والعقد على الرِّقاب مع منافعها وغلّاتها؛ فإن كلَّ واحدٍ منهما مما يقصد في نفسه؛ فللإنسان أن يتملك الرقاب ويتبعها منافعها، وله أيضاً أن يتملَّك أنفس المنافع خاصّة، وتتبعها الرِّقاب من جهة استيفاء المنافع، ويصح القصد إلى كلٍّ واحد منهما.

فمثل هذه الأمثلة يتبيَّن فيها وجه التبعية بصوَر لا خلاف فيها، وذلك أن العقد في شراء الدار أو الفدّان أو الجَنَّة أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذلك جائز بلا خلاف، وهو عقد على الرِّقاب لا على المنافع التابعة لها؛ لأن المنافع قد تكون موجودة[٢]، والغالبُ أن تكون وقت العقد معدومة، وإذا كانت معدومة؛ امتنع العقد عليها، للجهل بها من كلِّ جهة ومن كلِّ طريق؛ إذ لا يدرى مقدارها ولا صفتها ولا مُدَّتها ولا غير ذلك، بل لا يدرى هل توجد من أصل أم لا؛ فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها[٣]، للنهي عن بيع الغَرَر والمجهول، بل العقد على الأبضاع[٤] لمنافعها جائز، ولو انفرد العقد على منفعة البُضْع[٥]؛ لامتنع مطلقاً إن كان وَطْئاً، ولامتنع فيما سوى البُضْع أيضاً إلّا بضابط يخرج المعقود عليه من الجهل إلى العلم، كالخدمة والصَّنعة، وسائر منافع الرِّقاب المعقود عليها على الانفراد.

والعكس كذلك[٦] أيضاً، كمنافع الأحرار، يجوز العقد عليها في الإجارات على

(١) أي: التي قد لا تكون موجودة وقت العقد، بل قد لا توجد أصلاً، وذلك مما كان يقتضي فساد العقد لو انفردت، لكنها لما كانت تابعة للمقصود الأصلي؛ جاز العقد عليها مع المتبوع؛ فلم تعتبر جهة النهي، وهي ما فيها من الغرر والجهالة.

(٢) وسيأتي أن هذه قسمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضاً.

(٣) أي: ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهي ساقط الاعتبار شرعاً.

(٤) جمع بضع بالضم: وهو الفرج؛ فالكلام على تقدير مضاف، أي: ذوات الفرج، والواقع أن العقد على الرقيق مطلقاً إنما هو لمنافعه، وليس لمالكه التصرف في ذاته كسائر مملوكاته.

(٥) على تقدير مضاف كسابقه، أما في قوله: «سوى البضع»؛ فلا يحتاج لتقدير، سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء، أي: فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقاً؛ لكونها تابعة للذات، ولو كانت وحدها؛ لامتنعت، إما مطلقاً كالوطء، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها، وهذا الموضع هو الذي سيقول فيه في الجواب عن الإشكال الثاني: «وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب. . . إلخ».

(٦) أي: فيصح العقد على ذات الرقيق وتتبعه المنافع التي منها البضع، ولو انفرد هذا لمنع، والحر يصح العقد على منافعه وتتبعه ذاته، ولو انفردت ذاته؛ لم يصح العقد عليها، والبضع في الأول تابع، والرقبة في الثاني تابعة؛ فلم يؤخذ فيهما بدليل النهي.

الجملة[١] باتفاق، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق[٢]، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة؛ إذ الحُرّ محجورٌ عليه زمن استيفاء المنفعة ومن رقبته بسبب العقد، وذلك أثرُ كون الرقبة معقوداً عليها؛ لكن بالقصد الثاني، وهذا المعنى أوضَح من أن يُستدلّ عليه، وهو على الجملة يعطي أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلّق بها ـ من حيث هي توابع ـ أمر ولا نهي، وإنما يتعلّق بها الأمر والنهي إذا قصدت ابتداء، وهي إذ ذاك متبوعة لا تابعة.

فإن قيل: هذا مشكل بأمور:

أحدها: أن العلماء قالوا: إنَّ الرِّقاب ـ وبالجملة الذوات[٣] ـ لا يملكها إلَّا الله تعالى، وإنما المقصود[٤] في التملُّك شرعاً منافع الرِّقاب؛ لأن المنافع هي التي تعود على العباد [بالمصالح]، لا أنفسُ الذوات؛ فذات الأرض أو الدار أو الثوب أو الدرهم مثلاً لا نَفْعَ فيها ولا ضرّ من حيث هي ذوات، وإنما يحصل[٥] المقصود بها من حيث إن الأرض تُزدَرَعُ مثلاً، والدار تُسكن، والثوب يُلبس، والدرهم[٦] يُشترى به ما يعود عليه بالمنفعة؛ فهذا ظاهر حسبما نَصُّوا عليه، وإذا كان كذلك؛ فالعقد أوّلاً إنما وقع على المنافع خاصَّة، والرِّقاب لا تدخل تحت المِلْك، فلا تابع ولا متبوع، وإذا لم يتصوّر فيما تقدم وأشباهِهِ تابع ومتبوع بطل؛ فكلُّ ما فرض[٧] من المسائل

---

(١) أي: إذا وجد الضابط المذكور.

(٢) لأنه تملك، والحر لا يملك.

(٣) أعم؛ لأن الرقاب جمع رقبة، وهي لغة المملوك من الرقيق.

(٤) هذه المقابلة كانت تقتضي أن يقال: إن الذوات لا يملكها إلا الله، ولا يقصد شرعاً تمليكها للخلق، يعني: والمنافع وإن كانت أيضاً لا يملكها إلا الله، ﴿وَتَبَارَكَ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الزخرف: ٨٥]؛ إلا أن الشارع يقصد تمليكها للعبيد حسبما يناسبهم في ذلك، أما التقابل في عبارته، فليس بجيد.

(٥) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلاً، فإنما يحصل المقصود به من حيث منفعته من التغذية والإرواء وهكذا؛ فلا يقال: إن هذا ينتفع به ذاته، ولكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعته لا إلى ذاته، وترك النوع الذي ذكرناه؛ لأنه يشتبه أمره في بادئ النظر، وغرضه المهم ترويج الإشكال؛ فلا يأتي فيه إلا بما هو أقرب توصيلاً إلى هذا الغرض؛ فهو رحمه الله في طريقة الجدل صناع.

(٦) ★ في الأصل: أو الدار . . أو الثوب. . أو الدرهم.

(٧) أي: إن جميع الصور التي ذكرتها لتحقيق هذا الأصل فيها إنما فرضتها في ملك الذوات؛ فتكون المنافع تابعة، أو في ملك المنافع فقط؛ فتكون الذوات تابعة، وحيث إن ملك الذوات بطل ولا يوجد إلا ملك المنافع؛ فحقق أولاً متلازمين في الوجود، أحدهما تابع والآخر متبوع في صور لا يفرض فيها ملك الذوات، ثم استدل على الحكم الذي تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع، أما ما صنعت؛ فإنه بناء فروض على فروض، ومثل هذا ليس من العلم في شيء على ما سبق من المقدمات.

خارجٌ عن تمثيل الأصل المستدَلّ عليه؛ فلا بدَّ من إثباته أوّلاً واقعاً في الشريعة، ثم الاستدلال عليه ثانياً.

والثاني: إن سلَّمنا أن الذوات هي المعقود[1] عليها؛ فالمنافع هي المقصود [أوّلاً] منها، لما تقدم من أنَّ الذوات لا نَفْع فيها ولا ضَرّ من حيث هي ذوات؛ فصار المقصود أوّلاً هي المنافع، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملة إلَّا عند تحصيل الذوات؛ سعى العقلاء في تحصيلها، فالتابع إذاً في القصد هي الذوات والمتبوع هو[2] المنافع، فاقتضى هذا بحكم ما تأصَّل[3] أولاً أن تكون الذوات مع المنافع في حكم[4] المعدوم؛ وذلك باطل؛ إذ لا تكون ذاتُ الحرِّ تابعة لحكم منافعه باتفاق، بل لا تكون الإجارة ولا الكراء في شيء يتبعه ذات ذلك الشيء؛ فاكتراء الدار يُمَلِّك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة، وكذلك كلّ مستأجَر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك؛ فهذا أصلٌ مُنخَرِم إن كان مبنياً[5] على أمثال هذه الأمثلة.

والثالث: أنَّا وجدنا الشارع نصَّ على خلاف ذلك؛ فإنه قال: «**مَنْ باعَ نخْلاً قد أُبِّرَتْ فثَمَرُها للبائع إلَّا أنْ يَشترِطَها المُبتاع**»[6]، وقال: «**مَنْ باع عبداً وله مالٌ؛ فمالُه لسيِّده إلَّا أنْ يشترِطَه المُبتاع**»[7]؛ فهذان حديثان لم يجعلا المنفعة للمبتاع بنفس العقد، مع أنها عندكم[8] تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان، بل جعل فيهما التابع للبائع، ولا يكون كذلك إلَّا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكماً، وهو يعطي في الشرع انفصال التابع من المتبوع، وهو معارض لما تقدم، فلا يكون صحيحاً.

---

(١) أي: مقصودة بالتملك شرعاً؛ ليكون تسليماً لما منعه أولاً، أما كون المعقود عليه والذي تجري عليه الصيغ هو الذوات؛ فلم يكن محل المنع هناك، بل كان المنع لقصد تملكها رأساً؛ فهنا يقول: سلمنا قصد تملكها، لكن ليس قصداً أولياً؛ فإنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعها.

(٢) ★ في الأصل: هي.

(٣) في (د): تحصل، وقال دراز: أي: القاعدة والأصل الذي ذكرته.

(٤) أي: دائماً، وفي كل صورة فرضت، وهو خلاف ما أصلت.

(٥) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل، وهو تبعية الذوات في كل مادة للمنافع؛ فحاصل هذا الإشكال الثاني نقض إجمالي، ومآل ما بعده إلى المعارضة بإثبات أن كلًّا من الذوات والمنافع منفصل عن الآخر؛ فلا تبعية بينهما، والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع في مسألتي النخل والعبد، ومآل الرابع معارضة مبنية على الجاري بين العقلاء في المعاملة التي أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع في جانب الأصل.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٢٣٧٩، ومسلم: ٣٩٠٥، وأحمد: ٤٥٥٢، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٧) ★ هو تمام الحديث السابق.

(٨) أي: بمقتضى الأصل المستدل عليه.

والرابع: أنَّ المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد، وإنْ فُرض الأصل مقصوداً؛ فكلاهما مقصود، ولذلك يزاد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع، وينقص منه بحسب نقصانها، وإذا ثبت هذا؛ فكيف تكون المنافع ملغاة وهي مثمونة[١]، معتَدٌّ بها في أصل العقد مقصودة؟ فهذا[٢] يقتضي القصد إليها وعدم القصد إليها معاً، وهو محال.

ولا يقال: إنَّ القصد إليها عاديٌّ، وعدم القصد إليها شرعيٌّ، فانفصلا فلا تناقض.

لأنا نقول: كون الشارع غير قاصد لها في الحكم مبنيٌّ على عدم القصد الجاري بين العقلاء في المعاملة التي أقرها الشرع من اعتبار كلٍّ منهما وعدم إلغاء المنافع في جانب الأصل إليها عرفاً وعادة؛ لأن من أصول الشرع إجراء[٣] الأحكام على العوائد، ومن أصوله مراعاة[٤] المصالح ومقاصد المكلَّفين فيها، أعني: في غير العبادات المحضة، وإذا تقرَّر أنَّ مصالح الأصول هي المنافع، وأنَّ المنافع مقصودة عادة وعُرفاً للعقلاء؛ ثبتَ[٥] أن حكم الشرع بحسب ذلك، وقد قلتم: إنَّ المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول؛ فهي إذاً ملغاة في عادات العقلاء، لكن تقرَّر أنها مقصودة في عادات العقلاء، هذا خلف محال.

فالجواب عن الأول: أن ما أصَّلوه[٦] صحيح ولا يقدح في مقصودنا؛ لأن الأفعال أيضاً ليس[٧] للعبد[٨] فيها ملك حقيقي إلَّا مثل ما له في الصفات والذوات؛ فكما تضاف الأفعال إلى

---

(١) في «القاموس» و«شرحه»: أثمنه سلعته، وأثمن له أعطاه ثمنها، وأثمن المتاع فهو مثمن صار ذا ثمن. وأثمن البيع سمى له ثمناً، وليس في المادة مثمون.

(٢) أي: ما أورد في مادة هذه المعارضة منضماً إلى أصل القاعدة بإلغاء المنافع في جانب الأصل، هذا والاعتراض بهذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضاً، زيادة عن مخالفته لما يقتضي به حكم الشارع.

(٣) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد «العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً».

(٤) وهي تقتضي مراعاة العوائد، وقوله: «مصالح الأصول»؛ أي: المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الأصول.

(٥) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبنياً على قصد العقلاء وعرفهم؛ فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا، غير مقصودة له بمقتضى القاعدة؛ فبقي الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو، وهذا المقدار كافٍ في تثبيت الاعتراض المذكور، ولكنه زاد عليه قوله: «وقد قلتم. . . إلخ» ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء، غير مقصودة فيها.

(٦) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله؛ لأنه خالقها مدها بأسباب بقائها؛ فهو المالك الحقيقي.

(٧) أي: على مذهب الأشاعرة؛ لأنه ليس خالقاً لفعل من الأفعال المنسوبة إليه.

(٨) ★ في الأصل: لأن الصفات أيضاً والأفعال ليس للعبد.

العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات، ولا فرق بينهما، إلَّا أنَّ مِن الأفعال ما هو لنا مكتسب، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شيء مكتسب لنا، وما أُضيف لنا من الأفعال كسباً؛ فإنما هي أسباب لمسببات هي أنفس[١] المنافع والمضار أو طريق إليها، ومن جهتها كُلِّفنا في الأسباب بالأمر والنهي، وأما أنفس المسببات مِن حيث هي مسببات فمخلوقةٌ لله تعالى، حسبما تقرَّر في كتاب الأحكام[٢]، فكما يجوز إضافةُ المنافع والمضارِّ إلينا وإن كانت غير داخلة تحت قدرتنا؛ كذلك الذوات يصح إضافتها إلينا على ما يليق بنا.

ويدُلُّك على ذلك أنَّ منها ما يجوز التصرُّف فيه بالإتلاف والتغيير؛ كذبح الحيوان وقتله للمأكلة، وإتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك، وأُبيح لنا إتلاف ما لا ينتفع به إذا كان مؤذياً، أو لم يكن مؤذياً وكان إتلافه تكملة لما[٣] ليس بضروري ولا حاجي من المنافع؛ كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك؛ فجواز التصرُّف في أنفس الذوات بالإتلاف والتغيير وغيرهما دليلٌ على صحّة تملُّكها شرعاً، ولا يبقى بيننا وبين من أطلَق تلك العبارة ـ أنَّ الذوات لا يملكِها إلَّا الله ـ سوى الخلاف في اصطلاح، وأما حقيقة المعنى فمتفق عليها، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها؛ صح كون المنافع تابعة، وتُصوِّر[٤] معنى القاعدة.

والجواب عن الثاني: أنه إن سُلِّم على الجملة؛ فهو في التفصيل غير مسَلَّم، أما أن المقصود المنافع؛ فكذلك نقول، إلَّا أنَّ المنافع لا ضابطَ لها إلَّا ذواتها التي نشأت عنها، وذلك أن منافع الأعيان لا تنحصر، وإن انحصرت الأعيان فإن العبد مثلاً قد هُيِّئ في أصل خِلقته إلى

---

(١) فتناول الماء سبب للري الذي هو المنفعة، والحرث سبب للنبات، وليس النبات هو المنفعة، بل طريق إليه قريب أو بعيد؛ أي: فالأفعال المنسوبة إلينا نسبة ضعيفة بالكسب ليست هي المنافع، بل هي أسباب لها قريبة أو بعيدة؛ فآل الأمر إلى أنه لا فرق بين المنافع والذوات في أنها ليست مقدورة لنا، فليس ملكنا لها ملكاً حقيقياً ولا كسبياً، وقد سلمتم نسبة المنافع لنا؛ فسلموا نسبة ما كان مثلها ـ وهو الذوات ـ إلينا بلا فارق، على المعنى الذي يليق بنا في الأمرين معاً.

(٢) تقدم التنبيه على مسألة التولد التي قررها المصنف في كثير من مواضع كتابه. انظر (١/ ١٨٤).

(٣) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكملة لضروري من المنافع؛ لكان مطلوباً لا مباحاً؛ فلا يتوقف على كونه مملوكاً للمتلف، فلا يدل على مدعاه، كإتلاف جدار لغيرك لتسد بأنقاضه ثلمة في جسر ماء انطلق ويخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلاً.

(٤) أي: واقعاً في الشريعة؛ فصح أن تستدل عليه.

كلِّ ما يصلح له الآدمي من الخِدم، والحرف، والصنائع، والعلوم، والتعبدات، وكلُّ واحد من هذه الخمسة جنس تحته أنواع تكاد تفوت الحصر، وكلُّ نوع تحته أشخاص من المنافع لا تتناهى، هذا وإن كان في العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور؛ فدخوله في جنس واحد معرقاً فيه أو في بعض أصنافه يكفي[١] في حصر ما لا يتناهى من المنافع، بحيث يكون كلُّ شخص منها تصحّ مؤاجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره[٢]، وكذلك كلُّ رقبة من الرِّقاب وعَين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها، فالنظر إلى الأعيان نظر إلى كُلّيات المنافع.

وأما إذا نظرنا إلى المنافع فلا يمكن حصرها في حيِّزٍ واحد، وإنما يُحصر[٣] منها بعضٌ إليه يتوجّه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان، فحصل القصد من جهتها جزئياً لا كُلّياً، ولم تنضبط المنافع من جهتها[٤] قصداً، لا في الوقوع وجوداً ولا في العقد عليه شرعاً، لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض إلى حدٍّ محدود، وشيء معلوم، وذلك كلُّه جزئي لا كُلّي، فإذاً النظر إلى المنافع خصوصاً[٥] نظر إلى جزئيات المنافع، والكُلِّي مقدَّم على الجزئي طبعاً وعقلاً، وهو أيضاً مقدَّم شرعاً كما مَرَّ[٦].

فقد تبيَّن من هذا ـ على تسليم أن المقصود المنافع ـ أن الذوات هي المقدّمة المقصودة أوّلاً، المتبوعة، وأنَّ المنافع هي التابعة، وظهر لك حكمة الشارع في إجارة ملك الرِّقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة، ومنعِ ملك المنافعِ خصوصاً[٧] إلّا على الحصر والضبط والعلم المقيَّد المحاط به بحسب الإمكان؛ لأن أنفسَ الرِّقاب ضابط كُلّي لجملة المنافع؛ فهو معلوم من جهة الكُلّية الحاصلة، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها؛ فإنها غير منضبطة في أنفسها، ولا معلومة أمداً ولا حدّاً ولا قصداً ولا ثمناً ولا مثموناً، فإذا ردّت إلى

---

(١) أي: إن ما لا يتناهى في المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هذا العبد.

(٢) متعلق بمحذوف؛ أي: ويستمر هكذا في طول حياته، ولا يصح تعلقه بقوله: «ينتفع»، ولا بقوله: «تصح»؛ كما هو ظاهر.

(٣) ★ في الأصل: حصر.

(٤) أي: من جهة نفس النافع، وقوله: «لا في الوقوع وجوداً»؛ كما أشار إليه بقوله: «وكل نوع تحته... إلخ»، وقوله: «ولا في العقد... إلخ» تابع للوجود، وقوله: «حتى يضبط منها... إلخ»؛ أي: فتنضبط قصداً فيهما، ولكنه نظر جزئي.

(٥) أي: والنظر إليها من جهة الذات التي لها تلك المنافع نظر كلي.

(٦) أي: في صدر المسألة الأولى من كتاب الأدلة.

(٧) أي: دون الرقاب.

ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها، والقصد في العادة إليها؛ فإن إجازه[1] الشارع جاز، وإلَّا امتنع.

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة؛ فالرِّقاب تابعة؛ إذ هي الوسائل إلى المقصود، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً؛ فممنوع بما تقدم[2]، وإن أراد تبعية ما فمسَلَّم، ولا يلزم من ذلك محظور، فإن الأمور[3] الكُلِّية قد تتبع جزئياتها بوجهٍ ما، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقاً.

وأيضاً؛ فالإيمان[4] أصل الدِّين، ثم إنك تجده وسيلة وشرطاً في صحة العبادات، حسبما نصُّوا عليه، والشرط من توابع المشروط؛ فيلزم إذاً على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هي الأصول والإيمان تابع لها، أوَ لا ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال، وينقص بنقصانها؟ لكن ذلك باطل؛ فلا بدَّ أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كُلِّية.

وكذلك نقول: إنَّ العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول، من حيث[5] إنَّ المنافع لا تستوفى إلَّا من الأصول؛ فلا تخلو الأصول من إبقاء يد المنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها، كالعقد على الأصول سواء، وهو معنى الملك، إلَّا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها، ومُنقَضٍ بانقضائها؛ فلم يُسَمَّ في الشرع ولا في العُرف ملكاً، وإن كان كذلك في المعنى؛ لأن العُرف العادي والشرعي قد جرى بأن التملُّك في الرِّقاب هو التملُّك المطلق الأبدي، الذي لا ينقطع إلَّا بالموت، أو بانتفاع صاحبها بها، أو المعارضة عليها.

وقد كره مالك للمسلِم أن يستأجر نفسه من الذِّمّي[6]؛ لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته، وامتنع شراء الشيء على شرطٍ فيه تحجير؛ كشراء الأَمة على أن يتّخذها أمَّ ولد،

---

(١) بأن كان مستوفياً للشروط الأخرى غير العلم.

(٢) من هذا البيان، وأن النظر إلى الأعيان نظر كلي، وأنه المقدم طبعاً وشرعاً. . . إلخ.

(٣) أي: والأصول مع منافعها كذلك؛ لأنه اعتبر في المنافع انضباطها بالأعيان كانضباط الجزئيات بكليها، وقوله: «أو لا ترى» يقوى به التشبيه الذي جاء به ليوضح المقام.

(٤) مثال شرعي للأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية الأصل لهذه اللواحق باعتبار من الاعتبارات، وإن لم يكن مما نحن فيه.

(٥) أي: من جهة هذه التبعية الجزئية التي تقتضي بعض أحكام التبعية الكلية، وهي هنا إبقاء يد المنتفع عليها، وقوله: «كالعقد على الأصول سواء»؛ أي: في خصوص هذا.

(٦) ★ انظر: «المدونة الكبرى»: (٣/ ٤٤٤).

أو على ألّا يبيع[١] ولا يهب، وما أشبه ذلك؛ لأنه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة؛ فكأنه لم يملكها ملكاً تامّاً، وليس بشركة؛ لأن الشركة على الشياع، وهذا ليس كذلك، وانظر في تعليل[٢] مالك للمسألة[٣] في باب ما يفعل بالوليدة إذا بيعت في «الموطأ»[٤]، فقد تبيَّن أنَّ هذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم، والحمد لله.

والجواب عن الثالث: أن ما ذكر فيه شاهد[٥] على صحة المسألة، وذلك أن الثمرة لما برزت في الأصل برزت على ملك البائع؛ فهو المستحق لها أوّلاً بسبب سبق استحقاقه لأصلها، على حكم التبعية للأصل، فلما صار الأصل للمشتري ولم يكن ثَمَّ اشتراط، وكانت قد أبرزت وتميَّزت بنفسها عن أصلها، لم تنتقل المنفعة إليه بانتقال الأصل، إذ كانت قد تعيَّنت منفعة لمن كان الأصل إليه، فلو صارت للمشتري إعمالاً للتبعية؛ لكان هذا العمل بعينه قطعاً وإهمالاً للتبعية بالنسبة إلى البائع، وهو السابق في استحقاق التبعية، فثبت[٦] أنها له دون المشتري.

وكذلك مال العبد لما برز في يد العبد ولم ينفصل[٧] عنه أشبه الثمرة مع الأصل؛ فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له؛ فإن اشترطه المشتري؛ فلا إشكال، وإنما جاز اشتراطه وإن تعلَّق به المانع[٨] من أجل بقاء التبعية أيضاً؛ فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه، فأشبهت وصفاً من أوصاف الأصل.

وكذلك مالُ العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز[٩] شراؤه وحده؛ لأنه ملك العبد وفي حوزه، لا يملكه السيد إلّا بحكم الانتزاع؛ كالثمرة التي لم تطب.

فالحاصل أنَّ التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق[١٠]، غير أنَّ مسألة ظهور الثمرة ومال العبد

---

(١) أو لا يبيع إلا له مثلاً، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم: «بئسما شريت» لما اشترت منه الجارية، وتشارطا على أنها لا تبيعها إلا له.

(٢) هو بمعنى التعليل المذكور؛ فما هنا محصله.

(٣) ★ في (د): المسألة.

(٤) ★ «الموطأ»: (٢/ ٦١٦).

(٥) فهو لنا لا علينا، قلب المعارضة؛ فجعلها دليلاً للمعارض.

(٦) ★ في (د): فثبتت.

(٧) أي: بانتزاع السيد له.

(٨) وهو الغرر والجهالة.

(٩) أي: ما لم يرد إلى ضابط يميزه حدّاً وقصداً وثمناً... إلخ، أما مع العبد؛ فلا حاجة إلى شيء من هذا، وهو روح المسألة.

(١٠) في جميع الأصول ولواحقها، أي: حتى في مسألتي الحديث؛ فدعوى أن الحديث يعطي انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية.

تعارض فيها جهتان للتبعية: جهة البائع وجهة المشتري؛ فكان البائع أَوْلى؛ لأنه المستحق الأول، فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية، وهذا واضح جداً.

والجواب عن الرابع: أن القصد إلى المنافع لا إشكال في حصوله على الجملة، ولكن إذا أُضيفت إلى الأصل يبقى النظر: هل هي مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال؟ أم هي مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه؟

فإن قلت: إنها مقصودة على حكم الاستقلال فغير صحيح؛ لأن المنافع التي[1] لم تبرز إلى الوجود بعد مقصودة، ويجوز العقد عليها مع الأصل، ولكنها ليست بمقصودة إلَّا من جهة الأصل؛ فالقصد راجع إلى الأصل، فالشجرة إذا اشتريت أو العبد قبل أن يتعلَّم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالاً، والأرض قبل أن تكرى أو تزدرع، وكذلك سائر الأشياء، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها؛ لكن من جهة الأعيان والرقاب، لا من جهة أنفس المنافع، إذ هي غير[2] موجودة بعد؛ فليست بمقصودة إذاً قصد الاستقلال، وهو المراد بأنها غير مقصودة، وإنما المقصود الأصل.

فالمنافع إنما هي كالأوصاف في الأصل؛ كشراء العبد الكاتب لمنفعة الكتابة، أو العالم[3] للانتفاع بعلمه، أو لغير ذلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها، ولا يمكن أن تستقل؛ لأن أوصاف الذات لا يمكن استقلالها دون الذات وقد زيد[4] في أثمان الرقاب لأجلها؛ فحصل

---

(١) قصر الكلام عليها ـ مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذلك ـ ليتأتى له في هذا الفرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال، فيثبت به أنه لا تنافي بين القصد وعدم الاستقلال.

(٢) ومع ذلك؛ فإنه يزيد الثمن وينقص بسببها، ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التي اعتيد عدم إثمارها؟ فالمنافع مقصودة، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل.

(٣) إلا أن المثالين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة لأنها وصف للذات؛ إلا أن التهيئة حاصلة في المثالين؛ للانتفاع بالعلم والكتابة، فهما من القسم الثالث الآتي في الفصل بعده، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع؛ فستعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة، وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال، وهو واضح في المثالين؛ لكون المنفعة فيهما وصف ذات، ولو مثل بما ذكرناه من الشجرة المعتادة الإثمار؛ لكان أوفق مما فرضه أولاً.

(٤) في (د): قد زيد. ولذا قال دراز: الجملة حال من ضمير لا تستقل، أو معطوفة عليها بإسقاط الواو، أو استئناف لتطبيق المثال في قوله: «كشراء»، والمعنى أنها مع كونها أوصافاً صرفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لأجلها، وقوله: «بالكلية»؛ أي: بطريق كلي كما قال سابقاً: إنه يكفي لحصر ما لا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الخاصة.

لجهتها[١] قسط من الثمن، لا من حيث الاستقلال، بل من حيث الرقاب، وقد مَرَّ أنَّ الرقاب هي ضوابط المنافع بالكُلِّية، وإذا ثبت[٢]؛ اندفع التنافي والتناقض، وصح الأصل المقرر والحمد لله، وحاصل الأمر[٣] أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع في الحقيقة، وإنما توجه الطلب إلى المتبوع خاصة.

فصل: (الأمر بالشيء والنهي عن لازمه)

وبقي هنا تقسيم ملائم لما تقدم، وهو أن منافع الرقاب ـ وهي التي قلنا: إنها تابعة لها على الجملة ـ تنقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكماً ولا وجوداً؛ كثمرة الشجر قبل الخروج، وولد الحيوان قبل الحمل، وخدمة العبد، ووطء الجارية قبل[٤] حصول التهيئة وما أشبه ذلك، فلا خلاف في هذا القسم أنَّ المنافع هنا غير مستقلة في الحكم؛ إذ لم تبرز إلى الوجود فضلاً عن أن تستقل؛ فلا قصد إليها هنا ألبتة، وحكمها التبعية كما[٥] لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار.

والثاني: ما ظهر فيه حكم الاستقلال، وجوداً وحُكماً أو حُكماً عادياً أو شرعياً؛ كالثمرة بعد اليبس، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه، ومال العبد بعد الانتزاع وما أشبه ذلك؛ فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصداً، لا بدَّ من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقاً.

والثالث: ما فيه الشائبتان؛ فمباينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال؛ فلا هو منتظم في سلك الأول ولا في الثاني. وهو ضربان:

---

(١) أي: بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال، وهذا حسم لروح الاعتراض.

(٢) أي: كون المنافع مقصودة غير مستقلة.

(٣) أي: حاصل هذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين أمراً ونهياً على الأصل وتابعه، بل وجه الطلب دائماً إنما هو إلى المتبوع، وهذا هو المراد بكون الطلب المتوجه إلى التابع ملغى وساقط الاعتبار، أي: ما كان متوجهاً إليه عند انفراده لا يتوجه إليه عند كونه تابعاً.

(٤) لا يحتاج إليه في المثالين الأولين؛ فإنه قيدهما بما يناسبهما، فهو قيد في خدمة العبد وما بعده، فإن المنفعة فيهما لم تبرز وجوداً، وهو واضح؛ لأن وجود الأمثلة الأربعة في أصلها بالقوة والاستعداد فقط، ولا حكماً؛ لأنها لم تعط حكم البارز المحسوس كما سيأتي في القسم الثالث. قلت: وفي (د): ووطء قبل.

(٥) أي: فلا فرق بين أن يقول: بعت الشجرة بمنافعها التي تحدث، مثلاً، وبعت الشجرة، بدون ذكر المنافع، أما القسم الثاني؛ فتعتبر المنافع شيئاً آخر منفصلاً تمام الانفصال عن الأصل، ويجري على كل حكمه الخاص به.

الأول: ما كان هذا المعنى فيه محسوساً؛ كالثمرة الظاهرة قبل مزايلة[1] الأصل، والعبد ذي المال الحاضر تحت ملكه، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه، ونحو ذلك.

والآخر: ما كان في حكم المحسوس؛ كمنافع العروض والحيوان والعقار وأشباه ذلك، مما حصلت فيه التهيئة للتصرفات الفعلية؛ كاللبس، والركوب، والوطء، والخدمة، والاستصناع والازدراع، والسكنى وأشباه ذلك، فكلّ واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه، وانفرد عنه من وجه، ولكن الحكم فيهما واحد.

فالطرفان[2] يتجاذبان في كلّ مسألة من هذا القسم، ولكن لما ثبتت التبعية على الجملة؛ ارتفع توارد الطلبين عنه[3]، وصار المعتبر ما يتعلّق بجهة المتبوع كما مرَّ بيانه، ومن جهة أخرى، لما برز التابع وصار مما يقصد؛ تعلَّق الغرض في المعاوضة عليه، أو في غير ذلك من وجوه المقاصد التابعة على الجملة.

ولا ينازع في هذا أيضاً؛ إذ لا يصح أن تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال، ولا العبد الكاتب[4] كالعبد غير الكاتب؛ فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه.

وأيضاً؛ فليس تجاذب الطرفين فيه على حدٍّ واحد، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال، ولا يقوى في حال أخرى، وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها وقبل الإبَار ليست في القصد

---

(١) أي: وقبل اليبس والاستغناء عن أصلها.

(٢) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثاني؛ لأنهما طرفان من جهة المعنى في الاستقلال وعدمه لا من جهة الوضع في عبارة الكتاب كما فهم بعضهم، وقوله: «صاحبه» تحريف بدل «سابقيه»؛ أي: إن كل واحد من ضربي القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين في وصف وخالفه في وصف، كما أوضحه سابق الكلام، «والحكم فيهما»؛ أي: الضربين المذكورين، «واحد» لا فرق بين المحسوس وما كان في حكمه، وقوله: «يتجاذبان» حقه «يتجاذبانهما»، أي: الضربين، أي: أن الأول والثاني يطلبان أن يأخذ الضربان حكمهما.

(٣) أي: ارتفع عن هذا القسم تعلق الطلبين به أمراً ونهياً، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط، شأن المتلازمين كما هو الأصل الذي تقرر، ولكن بقي لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السبق وغير ذلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر والاجتهاد، بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هذا القسم الثالث بضربيه؛ فبين ذلك بقوله: «ومن جهة أخرى لما برز» إلى آخر الفصل.

(٤) جاء في الأمثلة المذكورة باثنين للمحسوس، وواحد لغير المحسوس، وهما الضربان المشار إليهما في كلامه؛ فالكلام متسق جميعه.

ولا في الحكم كما بعد الإبار وقبل بُدوِّ الصَّلاح، ولا هي قبل بدوِّ الصَّلاح، كما بعد بدو الصَّلاح وقبل اليبس، فإنها قبل الإبار للمشتري، فإذا أُبّرت فهي عند أكثر العلماء للبائع، إلَّا أن يشترطها المبتاع، فتكون له عند الأكثر، فإذا بدا صلاحها؛ فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية؛ فجاز بيعها بانفرادها، ولكن مَن اعتبر الاستقلال قال: هي مبيعة على حكم الجذ، كما لو يبست على رؤوس الشجر، فلا جائحة فيها.

ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى حكم التبعية؛ قال: حكمها على التبعية، لما[1] بقي من مقاصد الأصل[2] فيها، ووضَع[3] فيها الجوائح، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالمضمومة إليه التابعة له؛ فكأنها على ملك صاحب الأصل، وحين[4] تعيَّن وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة؛ فكانت الجائحة اليسيرة مغتفرة فيها؛ لأن اليسير في الكثير كالتبع.

ومن هنا اختلفوا في السقي بعد بدوِّ الصلاح: هل هو على البائع؟ أم على المبتاع؟ فإذا انتهى الطيب في الثمرة ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه، وإنما بقي ما يحتاج إليه فيه على جهة التكملة، مِن بقاء النضارة وحفظ المائية؛ اختلف: هل بقي فيها حكم الجائحة أم لا؟ بناء[5] على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقاً أم لا؟ فإذا انقطعت المائية والنضارة؛ اتفق الجميع على حكم الاستقلال، فانقطعت التبعية، وعلى نحو من هذا التقرير يجري الحكم في كلِّ ما يدخل تحت هذه الترجمة.

فصل: (الفوائد التي تتركب على الأصل السابق)

وعلى هذا الأصل تتركب فوائد:

منها: أن كلَّ شيء بينه وبين الآخر تبعية جارٍ[6] في الحكم مجرى التابع والمتبوع

---

(١) يؤخذ من قوله بعد: «ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه» أن اللام لتعليل قوله: «وحكمها... إلخ».

(٢) أي: لا المقاصد التكميلية؛ كبقاء النضارة، وحفظ المائية.

(٣) أي: وضعها عن المشتري وتكون خسارتها على البائع؛ لأنها لم تستقل عن أصلها، فما يصيبها على حسابه؛ وهذا هو فائدة جذب الطرف الأوّل لها.

(٤) هذا هو فائدة جذب الطرف الثاني لها.

(٥) مرتب على النفي قبله، وقوله: «مطلقاً»؛ أي: يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة.

(٦) ومنه ما قاله أبو حنيفة من جواز الشرب في الإناء المفضض، والجلوس على السرج والكرسي المفضضين، إذا كان يتقي موضع الفضة، وعلل الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبرة بالتوابع.

المتفق[(١)] عليه، ما لم يعارضه أصل آخر[(٢)]؛ كمسألة الإجارة على الإمامة مع[(٣)] الأذان أو خدمة المسجد، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة، أو مساقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير[(٤)]، ومسألة الصَّرف[(٥)] والبيع إذا كان أحدهما يسيراً، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس[(٦)] أو في القصد أو في المعنى، ويكون بينها قلَّة وكثرة؛ فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية، ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود، ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغى قصداً؛ فكان كالملغى حكماً.

---

(١) هو القسم الأول في الفصل قبله، فمن اكترى داراً أو أرضاً فيها شجر مثمر لم يبد صلاحه، وكانت قيمة الثمر ثلث مجموع الأجرة فأقل، وكانت الإجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لا مشاهرة، وكان الغرض منع التضرر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر، فإنه يجوز إدخال الشجر المثمر في الإجارة؛ لأنه لما كانت قيمته الثلث فأقل كان تابعاً للأصل، وهو الدار والأرض؛ فجاز، وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراؤها منفردة؛ فعوملت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعاً لأصلها.

(٢) كسد الذرائع، وتقديم درء المفاسد، وقاعدة التعاون، وغيرها مما يأتي في مسألة الصباغة آخر المسألة.

(٣) تكره الأجرة على الإمامة من المصلين، أما من الوقف؛ فكإعانة، قال ابن عرفة في جوازها على إمامة الفرض: «ثالثها: تجوز إن كانت تبعاً للأذان»، أي: ومثله ـ بل أولى ـ خدمة المسجد؛ لأن مشقتها أشد من مشقة الإمامة، فلما كانت لما هو جائز جازت، ومعلوم جواز الأجرة على الأذان وخدمة المسجد؛ فقد كان يعطي عمر أجراً على الأذان، لكن قال ابن حبيب: «إنما كان يعطي من بيت المال إعانة كأعطية الولاة والقضاة، ولا يجوز لهؤلاء أن يأخذوا ممن يقضون لهم».

(٤) أي: بحيث يكون كراؤه الثلث فأقل من مجموع كرائه مع قيمة ثمرة الشجر عادة بعد إسقاط كلفة الثمر، بشرط أن يكون البذر من طرف العامل، كما أن جميع عمل المساقاة من طرفه، وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشترط له في المساقاة على الشجر؛ إن كان ربعاً فربع، أو ثلثاً فثلث، وهكذا حتى تتحقق التبعية للشجر، ومثل ذلك في المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث قيمة فأقل؛ فيدخل في المساقاة تبعاً، ويكون الحكم للمتبوع من الشجر أو الزرع سارياً على التابع، وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع؛ فإن الأحكام مختلفة بين مساقاة الزرع ومساقاة الشجر، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف.

(٥) يحرم احتماع البيع والصرف في عقد واحد لتنافي لوازمهما؛ لجواز الأجل والخيار في البيع دون الصرف؛ إلا أن يكونا بدينار واحد، كأن يشتري شاة وخمسة دراهم بدينار، أو يجتمع البيع والصرف فيه، كأن يشتري عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر ديناراً، وكان الدينار بعشرين درهماً؛ فجعل الصرف تابعاً للبيع.

(٦) كالمثال الثاني والثالث، وقوله: «أو القصد» كالمثال الأول، وقوله: «أو المعنى»؛ أي: كالبيع والصرف؛ فدفع الحاجة اقتضى البيع، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليتم التبادل في هذه الصفقة.

ومنها[١]: أن كلَّ تابع قصد؛ فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل؟ أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جملياً لا تفصيلياً؛ إذ لو كان تفصيلياً لصار إلى حكم الاستقلال؛ فكان النهي وارداً عليه فامتنع، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد، فإن كان جملياً؛ صح بحكم التبعية، وإذا ثبت حكم التبعية فله وجهتان: جهة زيادة الثمن لأجله، وجهة عدم القصد إلى التفصيل فيه.

فإذا فات ذلك التابع؛ فهل يرجع بقيمته أم لا؟ يختلف في ذلك، ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هذا الضابط، كالعبد إذا رُدَّ بعيب وقد كان أتلف ماله؛ فهل يرجع على البائع بالثمن كله؟ أم لا[٢]؟ وكذلك ثمرة الشجرة، وصوف الغنم، وأشباه ذلك.

ومنها: قاعدة «الخراج بالضمان»؛ فالخراج تابع للأصل، فإذا كان الملك حاصلاً فيه شرعاً؛ فمنافعه تابعة، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أم لا، فإن طرأ الاستحقاق بعد ذلك؛ كان كانتقال الملك على الاستئناف[٣]، وتأمل مسائل الرجوع[٤] بالغلَّات في الاستحقاق أو عدم الرجوع؛ تجدها جارية على هذا الأصل.

ومنها: في تضمين الصنّاع ما كان تابعاً للشيء المستصنع فيه، هل[٥] يضمنه الصانع كجفن

---

(١) هذه الفائدة مكونة من فائدتين نزلت إحداهما على الأخرى؛ فحكم التبعية استفيد منه أولاً أن القصد جملي لا تفصيلي، وإلا؛ لكان مستقلاً فامتنع، وهو لم يمتنع؛ فليس مستقلاً، فليس تفصيلياً، وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية، وهي وجود جهتين له تقضي كل منهما بحكم كان سبباً في اختلاف الفقهاء؛ في التفريع في هذا المقام على ما ذكره.

(٢) فإن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد، وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله، وكان المال لاحظ له في الثمن.

(٣) أي: كأن الملك استؤنف الآن عند طروء الاستحقاق؛ فليس للمستحق شيء من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق.

(٤) كما قال خليل: «والغلة لذي الشبهة للحكم»؛ أي: من يوم وضع يده إلى يوم الحكم؛ كوارث من غير غاصب، وموهوب من غير غاصب، ومشترٍ كذلك، إن لم يعلموا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم؛ فلا رجوع عليهم بالغلة التابعة للملك الحاصل شرعاً بهذه الأسباب، بخلاف ما إذا علموا؛ فإنه لا تبعية حينئذٍ لملك صحيح، فترد الغلة للمستحق، فكل من الرد وعدمه مبني على القاعدة المشار إليها، وهي إعطاء التابع حكم المتبوع.

(٥) في المسألة أقوال ثلاثة: قيل: لا يضمن غير ما يصنعه نفسه، سواء أكان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب المستنسخ منه، أم لا؛ كعلبة وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط، وقيل: يضمن التابع مطلقاً احتاج له؟

السيف، ومنديل [الثوب]، وطبق الخبز، ونسخة الكتاب المستنسخ، ووعاء القمح، ونحو ذلك، بناء على أنه تابع، كما يضمن نفس المستصنع أم لا؟ فلا يضمن؛ لأنه وديعة عند الصانع.

ومنها: في الصرف ما كان من حِلْية[1] السيف والمصحف ونحوهما تابعاً أو غير[2] تابع، ومسائل هذا الباب كثيرة[3].

فصل: (المعقود عليه في المعاوضات)

ومن الفوائد في ذلك أن كلَّ ما لا[4] منفعة فيه من المعقود عليه في المعاوضات لا يصحُّ العقد عليه، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون جميعها حراماً أن ينتفع به؛ فلا إشكال في أنه جارٍ مجرى ما لا منفعة فيه ألبتة.

والثاني: أن يكون جميعها حلالاً؛ فلا إشكال في صحة العقد به وعليه.

وهذان القسمان وإن تصوّرا في الذهن بعيدٌ أنْ يوجدا في الخارج؛ إذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلَّا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة، وقد تقدمت الإشارة إلى

= المصنوع في صناعته أم لا، وقيل: إنما يضمن التابع إذا كان يحتاج إليه المصنوع؛ كالكتاب الذي يستنسخ منه، والمؤلف جمع من الأمثلة ما يحتاج إليه وما لا يحتاج.

(١) المحلّى بأحد النقدين يجوز بيعه بأحد النقدين إن أبيحت التحلية؛ كسيف ومصحف، وكان في نزع الحلية فساد أو غرم، وعجل المعقود عليه، لا بد من هذه الشروط سواءٌ أكانت الحلية تابعة أم لا، بيع بصنفه أو غير صنفه، ويزاد في البيع بصنفه رابع، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل؛ فيكون تابعاً، وهذا ما يعنيه المؤلف، إلا أنه يبقى الكلام حينئذٍ في تسميته صرفاً، مع أن الصرف في عرفهم بيع النقد بنقد من غير صنفه، وأما بصنفه عدداً؛ فهو مبادلة وبه وزناً مراطلة، فمسألتنا من المبادلة أو المراطلة؛ لأنها فيما كان من صنفه، أما ما كان غير صنفه؛ فلا يلزم فيه الشرط الرابع الذي يحقق موضوع التبعية كما عرفت.

(٢) ★ في (د): وغير.

(٣) ومنها: جواز حمل المحدِث المصحف إذا كان تابعاً لحمله أمتعته، ومنها: ما إذا اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه؛ فإنه يرد الكل وليس له التمسك بالباقي الحلال بما يخصه من الثمن، إلا إذا كان وجه الصفقة؛ فيعد متبوعاً، ومثله ما قالوه في العيوب وجواز التمسك بالجزء الذي ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن إذا كان وجه الصفقة، وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الأصل.

(٤) اشترطوا في المعقود عليه أن يكون منتفعاً به انتفاعاً شرعياً، واحترزوا به عن الحيوان محرم الأكل إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق؛ لأنه لا ينتفع به، وعن آلة اللهو، وهذا ظاهر في ذاته، ولكن على أي شيء في المسألة السابقة يتفرع هذا؟ نعم، إن الذي يظهر تفريعه عليها القسم الثالث بتفاصيله الآتية وما ذكر قبله تمهيد وتوطئة للمقصود.

هذا في كتاب[١] المقاصد؛ فلا بدَّ من هذا الاعتبار، وهو ظاهر بالاستقراء؛ فيرجع القسمان إذاً إلى القسم الثالث، وهو أن يكون بعض المنافع حلالاً وبعضها حراماً؛ فهاهنا معظم نظر المسألة، وهو أولاً ضربان:

أحدهما: أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصالة عرفاً، والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة؛ إلّا أن يقصد[٢] على الخصوص وعلى خلاف العادة؛ فلا إشكال في أنَّ الحكم لما هو مقصود بالأصالة والعُرف، والآخر لا حكم له؛ لأنا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح[٣] لنا تملُّك عين من الأعيان، ولا عُقد عليه لأجل منافعه؛ لأن فيه منافع محرَّمة، وهو من الأدلة[٤] على سقوط الطلب في جهة التابع، وقد تقدم بيان هذا المعنى في المسألة السابقة، وأن جهة التبعية يلغى فيها ما تقدم بها من الطلب، فكذلك هاهنا، اللهم إلّا أن يكون للعاقد قصد إلى المحرَّم على الخصوص، فإن هذا يحتمل وجهين:

الأول: اعتبار القصد الأصيل وإلغاء التابع[٥] وإن كان مقصوداً؛ فيرجع إلى الضرب الأول.

والآخر: اعتبار القصد الطارئ، إذ صار بطريانه[٦] سابقاً أو كالسابق، وما سواه كالتابع؛ فيكون الحكم له، ومثاله في أصالة المنافع المحللة[٧] شراء الأمة بقصد[٨] إسلامها للبغاء كسباً

(١) في المسألة الخامسة من النوع الأول، حيث قرر أنه لا يوجد شيء من الأمور المبثوثة في هذه الدنيا متمحضاً للمصلحة ولا للمفسدة، ولكل إذا رجحت المصلحة؛ قيل: إنه مصلحة، وكان مطلوباً، وبالعكس، وقوله: «هذا الاعتبار»؛ أي: عدم التمحض وبناء المبحث عليه.

(٢) الاستثناء منقطع، وسيأتي حكم هذه الصورة في قوله: «اللهم... إلخ».

(٣) لما عرفت من تمحض عين ما للمصلحة؛ فإذاً كل عين فيها جهة مفسدة ولو تابعة، فلو اعتبر الجانب التابع أيضاً؛ لم تبق عين يمكن تملكها.

(٤) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والحرج، بل قد يكون التبادل من مرتبة الضروري، ويترتب على منعه الإخلال بالضروري، وهذا الدليل المتين لم يسبق له إقامته على مسألة إلغاء التابع؛ فلذا قال: «وهو من الأدلة... إلخ» أي: فليضم إلى الأدلة الثلاثة التي قدمها في صدر المسألة.

(٥) سيأتي له حكاية الاتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خمراً.

(٦) لو قال: إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقاً... إلخ؛ لكان ظاهراً.

(٧) أي: مثال ما كان القصد فيه إلى الطارئ بالخصوص، وكان المقصد الأصلي فيه الحل شراء الأمة... إلخ؛ فإن شراء الجارية يقصد به عرفاً قصداً أولياً الخدمة والتسري مثلاً، وعكسه يقال في أصالة المنافع المحرمة؛ فإن شراء الخمر مثلاً الأصل فيه الشرب المحرم.

(٨) وسيأتي له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الأمثلة.

به، وشراء الغلام للفجور به، وشراء العنب ليعصر خمراً، والسلاح لقطع الطريق، وبعض الأشياء للتدليس بها، وفي أصالة المنافع المحرّمة شراء الكلب للصيد أو للضرع أو الزرع على رأي من منع[١] ذلك، وشراء[٢] السِّرقين لتدمين المزارع، وشراء الخمر للتخليل، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس، وما أشبه ذلك.

والمنضبط هو الأول[٣]، والشواهد عليه أكثر؛ لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة والعادة هو الذي جاء في الشريعة القصد إليه بالتحريم والتحليل؛ فإنَّ شراء الأمة للانتفاع بها في التسرِّي إن كانت مِن عليِّ الرقيق[٤]، أو الخدمة إن كانت من الوخش[٥]، وشراء الخمر للشرب، والميتة والدم والخنزير للأكل هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم، ولذلك حذف متعلّق التحريم والتحليل في نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] إلى قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فوجّه التحليلَ والتحريم على أنفس الأعيان؛ لأن المقصود مفهوم.

كذلك قال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ

---

(١) اختلفوا في جواز بيع كلب الصيد والحراسة، مع اتفاقهم على جواز قنيته؛ فبعضهم أجازه وحمل النهي عن ثمن الكلب الوارد في الحديث على ما ليس للصيد والحراسة، ويكون اعتبر القصد الطارئ لما فيه من المصلحة متبوعاً، وما سواه تابعاً، وبعضهم منعه حملاً للحديث على العموم؛ فيكون اعتبر المتبوع ما كان غالباً، وهو عدم قصد الحراسة والصيد، وإن كان هذا يختلف فيه الأغلب عرفاً باختلاف البلاد؛ إلا أنه الآن في مقام التمثيل لما كان في الأصل محرماً باعتبار القصد الأصلي عرفاً، ولكنه قصد فيه اعتبار طارئ جعله سابقاً أو كالسابق مما يقتضي خروجه عن التحريم إلى الحل؛ فكان مقتضاه أن يقول: على رأي من أجازه؛ لأنا إذا جرينا على رأي من منع بيع كلب الصيد كنا ألغينا التابع، وإن كان مقصوداً على الخصوص ورجعنا به للضرب الأول، ولم نكن اعتبرنا القصد الطارئ الذي هو بصدد تمثيله. قلت: وفي (د): والضرع والزرع.

(٢) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: الجواز، والمنع مطلقاً فيهما، والجواز لضرورة إصلاح الأرض به، وكان يناسب أن يؤخر قوله: «على رأي... إلخ» عن هذه الأمثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز.

(٣) أي: الوجه الأول من الوجهين المذكورين، وهو اعتبار القصد الأصلي وإلغاء القصد الطارئ ولو قصد على الخصوص، وقوله: «المنضبط»؛ أي: المطرد حكمه، أي: وأما اعتبار الطارئ؛ فإنه وإن وجد في بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه؛ إلا أنه لا يطرد.

(٤) ★ عليّ الرقيق: الجيد.

(٥) ★ الوخش: رذالة الناس وصغارهم وغيرهم، ويكون للواحد والاثنين والجمع والمؤنث بلفظ واحد. «لسان العرب»: (وخش).

ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠] وأشباهه، وإن كان ذلك محرَّماً في غير الأكل؛ لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل، وما سوى ذلك مما يقصد بالتبع، وما لا[١] يقصد في نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له.

وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها، وقيل للنبي عليه [الصلاة و] السلام في شحم الميتة: إنه تطلى به السفن ويستصبح به الناس؛ فأوردَ ما دلَّ على منع البيع، ولم يعذرهم بحاجتهم إليه في بعض الأوقات؛ لأن المقصود وهو الأكل محرَّم، وقال: «لَعنَ اللهُ اليهودَ، حُرِّمَتْ عليهم الشُّحومُ فَجَمَلُوها فباعوها وأكلوا أثمانها»[٢]، وقال في الخمر: «إنَّ الذي حَرَّمَ شُربَها حَرَّمَ بَيْعَها»[٣]، و«إن الله إذا حرَّمَ شيئاً حرَّمَ ثمنه»[٤]، لأجل أن المقصود من المحرَّم في العادة هو الذي توجّه إليه التحريم، وما سواه تبع لا حكم له.

ولأجل ذلك أجازوا نكاح الرجل ليبرَّ يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء؛ لأن هذا من توابع النكاح التي ليست بمقصودة في أصل النكاح، ولا تعتبر[٥] في أنفسها، وإنما تعتبر من حيث هي توابع، ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب؛ لم يجز كثير من العقود للجهالة بتلك المنافع المقصودة، بل لم يجز النكاح؛ لأن الرجل إذا نكح؛ لزمه القيام على زوجته بالإنفاق وسائر ما تحتاج إليه زيادة إلى بذل الصَّدَاق، وذلك كلّه كالعوض من الانتفاع بالبُضع، وهذا ثمن مجهول، فالمنافع التابعة للرقبة[٦] المعقود عليها أو للمنافع التي هي سابقة في المقاصد العادية هي المعتبرة، وما سواها مما هو تبع لا ينبني عليه حكم؛ إلَّا أن يقصد قصداً فيكون فيه نظر.

والظاهر أن لا حكم له في ظاهر الشرع؛ لعموم ما تقدم من الأدلة[٧]، ولخصوص الحديث

---

(١) ★ في الأصل: ولا.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٢٣٦، ومسلم: ٤٠٤٨، وأحمد: ١٤٤٧٢، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٤٠٤٤، وأحمد: ٣٣٧٣، من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

(٤) ★ أخرجه أبو داود: ٣٤٨٨، وأحمد: ٢٢٢١، وابن حبان: ٤٩٣٨، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وهو صحيح.

(٥) راجع الفصل اللاحق للمسألة الثالثة عشرة في الأسباب. قلت: وفي الأصل: ولا يعتبر بأنفسها.

(٦) أي: المنافع المقصودة قصداً أولياً التابعة للرقبة مباشرة، وكذا المنافع التابعة لهذا النوع من المنافع، هذان هما المعتبران، أما ما سواهما من التوابع؛ فلا، ففي النكاح المقصود الأول النسل مثلاً، ويتبعه الاستمتاع، أما بقاء ذلك ودوامه؛ فليس واحداً منهما، فلذلك جاز النكاح للبر باليمين، هذا إذا قلنا: إن غرضه لم يجز النكاح المشار إليه سابقاً، ويصح أن يكون المراد لم يجز عقد النكاح مطلقاً؛ لأن المنافع التابعة مجهولة؛ فما صح إلا بعد طرح النظر في التوابع.

(٧) أي: على عدم اعتبار حكم التابع في مخالفة حكم المتبوع؛ فبعد ما تردد وقال: «المنضبط هو الأول والشواهد

في سؤالهم عن شحم الميتة، وأنه مما يقصد لطلاء السفن وللاستصباح، وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة، ولكن هذا القصد الخاص لا يعارض[(١)] القصد العامّ.

فإن[(٢)] صار التابع غالباً في القصد، وسابقاً في عُرف بعض الأزمنة، حتى يعود ما كان بالأصالة كالمعدوم المطَّرح؛ فحينئذ ينقلب الحكم، وما أظن أن هذا يتفق هكذا بإطلاق، ولكن إن فرض اتفاقه انقلب الحكم، والقاعدة مع ذلك ثابتة[(٣)] كما وضعت في الشرع، وإن لم يتفق[(٤)]، ولكن القصد إلى التابع كثير؛ فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفاً، والمسألة مختلف فيها على الجملة اعتباراً بالاحتمالين، وقاعدة الذرائع أيضاً مبنية على سبق[(٥)] القصد إلى الممنوع،

= عليه كثيرة. . . إلخ»، عاد فتقوى عنده ذلك، واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد إليه بالخصوص، وهذا لا ينافي ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للمقام هناك أن يقول: «على رأي من أجاز» لا «من منع»؛ لأن الكلام كان في فرض وتقدير لا في إعطاء أحكام متفرعة قطعاً.

(١) أي: فيبقى الحكم كما هو حِلًّا أو حرمة.

(٢) هذا هو النتيجة الأصولية، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد وتثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده.

(٣) لأن القاعدة «اعتبار ما قصد غالباً عرفاً»، فلو تغير المقصود عرفاً؛ فالتغيير فيه لا فيها.

(٤) أي: وإن لم يتفق صيرورة التابع متبوعاً في القصد عرفاً، ولكنه صار يقصد كثيراً كثرة لا تصيره متبوعاً؛ فهل يعتبر؟ قال: إذا بنى على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفاً؛ فإنه يعتبر؛ لأنهم لم يشترطوا في هذه القاعدة كونه بحيث يصير متبوعاً، بل مجرد قصد مثله عرفاً، وهو متحقق في هذاالفرض، وقوله: «الاحتمالين»؛ أي: المعبر عنهما سابقاً بالوجهين: اعتبار القصد الأصيل، واعتبار الطارئ؛ إلا أن هذا يكون هاهنا أقوى؛ لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة، وفي الكلام السابق لم يقيد بها، ولعل هذا هو الفارق، حيث حكم آنفاً على ذي الوجهين بأنه لا اعتبار له في ظاهر الشرع، وهنا قال: «المسألة مختلف فيها» مما يؤخذ منه الفرق بين ما كثر القصد إليه وغيره.

(٥) بدون مراعاة لكونه تابعاً، بل يكفي كثرة حصول ذلك كما قال: «وكثرة ذلك في ضم العقدين»؛ أي: في ضم بعضها إلى بعض في عقدة واحدة؛ كبيع أدى إلى بيع وسلف، كما قال خليل وشراحه: «ومنع عند مالك ـ للتهمة لأجل ظن قصد ما منع شرعاً سدّاً للذريعة ـ بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع كبيع وسلف»؛ أي: كبيع جائز في الظاهر يؤدي إلى بيع وسلف، كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشتري إحداهما بدينار نقداً؛ فآل الأمر إلى بيع للسلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعهما بعد شهر، ومثله سلف بمنفعة؛ كبيعه سلعة بعشرة لأجل ويشتريها بخمسة نقداً، وإنما قال: «عند مالك»؛ لأنه لا خلاف في منع صريح البيع والسلف، وليس من الذريعة، إنما الذريعة مثل ما ذكره خليل.

وكثرة ذلك في ضم العقدين، ومن لا يراها بنى على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفاً، وإن القصد الأصلي خلاف[١] ذلك.

والضرب الثاني: ألّا يكون أحد الجانبين معاً تبعاً في القصد العادي، بل كان كلٌّ واحد منهما مما يسبق القصد إليه عادة بالأصالة؛ كالحلي والأواني المحرَّمة إذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معاً عُرفاً، أو يسبق كلّ واحد منهما على الانفراد عرفاً؛ فهذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهي؛ لأن متعلقيهما متلازمان؛ فلا بدَّ من انفراد أحدهما، واطِّراح الآخر حكماً، أما على اعتبار التبعية كما مرَّ فيسقط الطلب المتوجّه إلى التابع، وأما على عدم اعتبارها؛ فيصير التابع عفواً[٢] ويبقى التعيين[٣]؛ فهو محلُّ اجتهاد، وموضع إشكال، ويقلُّ وقوع مثل هذا في الشريعة، وإذا فرض وقوعه؛ فكلٌّ أحدٍ وما أداه إليه اجتهاده.

وقد قال المازري[٤] في نحو هذا القسم في البيوع: «ينبغي أن يلحق بالممنوع؛ لأن كون المنفعة المحرَّمة مقصودة يقتضي أن لها حصة من الثمن، والعقد واحد على شيء واحد لا سبيل إلى تبعيضه، والمعاوضة على المحرَّم منه ممنوعة؛ فمنع الكل لاستحالة التمييز، وإنَّ[٥] سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولاً لو قدِّر انفراده بالعقد». هذا ما قال، وهو متَّجه[٦].

وأيضاً؛ فقاعدة الذرائع تقوى هاهنا؛ إذاً قد ثبت القصد[٧] إلى الممنوع.

---

(١) أي: فلا تعتبر هذه الكثرة ما دامت على خلاف الأصل في المقاصد، والأصل في مسألة العقدين انفكاكهما هذا، ولكن قد يدعى أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع.

(٢) أي: لم يتعلق به طلب، فضلاً عن سقوطه.

(٣) أي: هل التابع هو صوغها حلياً لمن لا يجوز له استعمالها ـ والأصل هو تملك الذهب والفضة ـ أم الأمر العكس؟ فعلى الأول يجوز البيع والشراء، وعلى الثاني لا يجوز.

(٤) ★ في «المعلم بفوائد مسلم»: (٢/ ١٥٧).

(٥) أي: ووجه ثانٍ لمنعه وهو لزوم الجهالة في ثمن ما عدا المنافع المحرمة.

(٦) وانظر لِمَ لَم يجر هنا ما جرى في مساقاة الشجر يكون بينه البياض اليسير، والجماع البيع والصرف في دينار، وهكذا مما جعل فيه القليل الممنوع تابعاً للكثير الجائز؛ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة، وما إذا كانت قيمة العين الثلث فأقل فتكون تابعة، ويترتب على ذلك الجواز وعدمه، ويكون تفريعاً على الفائدة الأولى من الفصل الثاني، ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان أصل المنع للغرر والجهالة، وهنا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع؛ فلعل لهذا دخلاً في التفرقة، وسيأتي توجيهه. قلت: وفي (د): وهو متوجه.

(٧) أما فيما ذكره من سبق القصد إلى الممنوع وكثرته في ضم العقدين كأمثلة خليل السابقة؛ فإنه كان فيها تهمة القصد إلى الممنوع فقط، بسبب كثرة ذلك في مثله؛ فما هنا أقوى.

وأيضاً؛ فقاعدة «معارضة درء المفاسد لجلب المصالح» جارية هنا؛ لأن درء المفاسد مقدم، ولأن قاعدة التعاون[١] هنا تقضي بأن المعاملة على مثل هذا تعاونٌ على الإثم والعدوان، ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصداً، وشراء السلاح لقطع الطريق، وشراء الغلام للفجور، وأشباه ذلك، وإن كان ذلك القصد تبعياً؛ فهذا أولى[٢] أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه، لكنه[٣] من باب سَدِّ الذرائع، وإنما وقع[٤] النظر الخلافي في هذا الباب بالنسبة إلى مقطع الحكم، وكون المعارضة فاسدة [أو غير فاسدة]، وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد.

المسألة التاسعة: (حكم اجتماع المأمور والمحظور)

ورود[٥] الأمر والنهي على شيئين كلّ واحد منهما ليس بتابع[٦] للآخر، ولا هما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجاري، إلَّا أن المكلَّف ذهب قصده إلى جمعهما معاً في عملٍ واحدٍ، وفي غرضٍ واحدٍ؛ كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة، ولنصطلح في هذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة[٧]؛ لأن الحكم فيهما واحد، ولأن الأمر قد يكون للإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]. وإنما قصد هنا الاختصار

---

(١) أي: التعاون بالجائز على الممنوع الذي هو ممنوع شرعاً، يعني: ولما وجدت أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية ألغي جانب اعتبار التبعية، كما أشار إليه أول الفصل الثاني بقوله: «ما لم يعارضه أصل آخر».

(٢) لأنه ليس أحد الجانبين تبعاً للآخر، بل كل منهما يسبق القصد إليه كما هو الفرض في هذا الضرب، بخلاف شراء العنب وما معه.

(٣) لعل الأصل: «لكونه»، وهذا التعليل إنما ينتج لو كان الغرض قصد الخلاف والوفاق على المالكية القائلين بسد الذرائع ومن يشاركهم في ذلك الأصل.

(٤) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هذا الضرب، مع أنهم اختلفوا فيه، فقال: بل هم متفقون على المنع والحرمة، والخلاف إنما هو في فساد المعاوضة وصحتها، ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول بالفساد، والشافعية والمالكية يقولون: إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً، سواء أكان الدليل متصلاً أو منفصلاً، وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره.

(٥) في (د): ورد، ولذا قال دراز: لعل فيه سقط كلمة «إذا»، ويكون جوابها قوله: «فمعلوم... إلخ»، ويكون قوله: «ولنصطلح... إلخ» معترضاً.

(٦) أي: بأي نوع من أنواع التبعية التي تقدمت في المسألة السابقة وفصولها؛ فقوله: «متلازمان... إلخ» بيان للتبعية المنفية.

(٧) أي: في موضع ما يشمل الإباحة، بحيث يكون المراد به ما يكون طلباً أو تخييراً، وسيأتي في الأمثلة الجمع بين الأختين، وكل منهما مباح عند الانفراد، والجمع بين بيع وسلف، والبيع مباح والسلف مندوب مأمور به، =

بهذا الاصطلاح، والمعنى في المساق مفهوم؛ فمعلوم أن كلَّ واحد منهما غير تابع في القصد بالفرض، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد؛ لأن القصد يأباه، والمقاصد معتبرة في التصرُّفات، ولأن الاستقراء من الشرع عرَّف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون حال الانفراد.

ويستوي في ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهي مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين؛ فقد نهى عليه [الصلاة و] السلام عن بيع وسلف[١]، وكل واحد منهما لو انفرد لجاز.

ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كلِّ واحدة بانفرادها، وفي الحديث النهي عن الجمع بين المرأة وعَمَّتها والمرأة وخالتها، وقال: «**إذا فعَلْتُم ذلك قَطَعتم أرحامَكم**»[٢]، وهو داخل بالمعنى في مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للانفراد؛ فكان الاجتماع مؤثراً، وهو دليل، وكان تأثيره في قطع[٣] الأرحام، وهو رفع الاجتماع، وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع.

وفي الحديث النهي عن إفراد يوم[٤] الجمعة بالصوم حتى يضُمَّ إليه ما قبله أو ما بعده[٥]،

= وقوله: «الحكم فيهما واحد»؛ أي: في هذا المقام؛ لأنهما يقابلان النهي هنا؛ فما ثبت للمأمور به إذا اجتمع مع المنهي عنه، وقد يثبت للمباح إذا اجتمع مع المنهي عنه، وقوله: «لأن الأمر» لعل الأصل: «ولأن الأمر»؛ فهو تعليل ثانٍ لاختياره هذا الاصطلاح، لا أنه تعليل لكون حكمهما واحداً؛ لأنه لا يظهر، وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة «المأمور» كلمة «المأذون فيه»، وهي تشملها في الاصطلاح العام؛ إلا أن عبارته أخصر.

(١) ★ أخرجه أبو داود: ٣٥٠٤، والترمذي: ١٢٣٤، والنسائي: ٤٦١١، وابن ماجه: ٢١٨٨، وأحمد: ٦٦٢٨، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، وإسناده حسن.

(٢) ★حديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها أخرجه البخاري: ٥١٠٩، ومسلم: ٣٤٣٦، وأحمد: ٩٢٠٣، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
أما الزيادة التي ذكرها المصنف فأخرجها ابن حبان: ٤١١٦، والطبراني في «الكبير»: ١١٩٣١، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وهو حسن.

(٣) أي: ففي عبارة الحديث نفسها ـ بقطع النظر عن عبارة النهي الواردة فيه ـ ما يفيد أن الجمع ينشأ عنه مالم يكن عند الانفراد، كما أن نفس النهي عن الجمع يفيد ذلك، ولو لم يقل: إذا فعلتم... إلخ؛ فقوله: قطعتم أرحامكم؛ أي: قطعتم هذه الصلة وهذا الاجتماع المعنوي بينكم بهذا الجمع.

(٤) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهي عنه؛ فأثر ذلك الجمع الأمر بهما معاً، وقوله: «وكذلك نهى عن تقدم... إلخ» بالعكس؛ فرمضان وحده مطلوب، وجمع يوم من شعبان إليه منهي عنه، وكذا يقال في يوم الفطر.

(٥) ★ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**لا يصومنَّ أحدكم يوم الجمعة إلا يوماً قبله أو بعده**». أخرجه البخاري: ١٩٨٥، ومسلم: ٢٦٨٣، وأحمد: ١٠٤٢٤.

وكذلك نهى عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين[١]، وعن صيام يوم الفطر[٢] لمثل ذلك أيضاً.

ونهى عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة[٣]، وذلك يقتضي أن للاجتماع[٤] تأثيراً ليس للانفراد، واقتضاؤه أن للانفراد حكماً ليس للاجتماع يبيّن أن للاجتماع حكماً ليس للانفراد، ولو في سلب[٥] الانفراد.

ونهى عن الخليطين في الأشربة[٦]؛ لأن لاجتماعهما تأثيراً في تعجيل صفة الإسكار، وعن التفرقة[٧] بين الأم وولدها[٨]، وهو في «الصحيح»، وعن التفرقة بين الأخوين[٩]، وهو حديث حسن، وهو كثير في الشريعة.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٩١٤، ومسلم: ٢٥١٩، وأحمد: ٧٢٠٠، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١١٩٧، ومسلم: ٣٢٦١، وأحمد: ١١٢٩٤، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٣) وهو يفيد أن للاجتماع والافتراق حكماً يعوَّل عليه ما لم تكن له نية سيئة، فيعامل بنقيض قصده، فالأصل ثابت في الحديث.

★ والحديث أخرجه البخاري: ١٤٥٠، وأحمد: ٧٢، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) اقتصر على هذا، والحديث فيه الأمران؛ لأن الذي يعنيه الآن أن يكون للاجتماع حكم ليس للانفراد، ولذلك لما أخذ الثاني أخذه مع تغيير الأسلوب ليجعله راجعاً إلى غرضه في الاجتماع أيضاً، وهو أن يؤثر في الانفراد بسلبه؛ لأنه لا انفراد مع الاجتماع، ويكفيه هذا في غرضه، وسيأتي مقابل ذلك في قوله: «وللافتراق أيضاً تأثير. . . إلخ».

(٥) إلا أن سلب صفة الانفراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها؛ لما سيجيء في توجيه مقابله؛ فإزالة هذه الصفة لا تفيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة، وإعطاءه ما يناسبه من الحكم.

(٦) ★ عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: نهى رسول الله ﷺ أن يُخلط الزبيب والتمر والبسر والتمر». أخرجه البخاري: ٥٦٠١، ومسلم: ٥١٤٧، وأحمد: ١٤١٩٩. وعن أبي قتادة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تنبذوا الزهو والرطب جميعاً، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعاً، ولكن انبذوا كل واحد على حدته**». أخرجه البخاري: ٥٦٠٢، ومسلم: ٥١٥٤، وأحمد: ٢٦٤٦.

(٧) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لابنها وسكون نفسها برؤيته، ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذلك عقد معاوضة.

(٨) ★ أخرجه الترمذي: ١٢٨٣، وأحمد: ٢٣٤٩٩، من حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، وهو حسن بمجموع طرقه وشواهده.

(٩) قال النبي ﷺ لعلي رضي الله عنه: «ردَّه ردَّه» عندما باع أحد الغلامين الأخوين اللذين وهبهما له النبي ﷺ.

★ أخرجه الترمذي: ١٢٨٤، وابن ماجه: ٢٢٤٩، وأحمد: ٧٦٠، وهو حسن لغيره.

وأيضاً؛ أخذ الدليل في الاجتماع أعمّ[١] من هذا؛ تكاثرت الأدلة على اعتباره في الجملة، كالأمر بالاجتماع والنهي عن الفرقة[٢]، لما في الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد، كالتعاون [والتظاهر، وإظهار أبّهة الإسلام وشعائره، وإخماد كلمة الكفر، ولذلك شُرعت الجماعات والجُمعات والأعياد، وشُرعت المواصلات] بين ذوي الأرحام خصوصاً، وبين سائر أهل الإسلام عموماً، وقد مدح الاجتماع وذمّ الافتراق، وأمر بإصلاح ذات البين وذمّ ضدها وما يؤدي إليها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى.

وأيضاً؛ فالاعتبار النظري يقضي أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق، هذا وجه تأثير الاجتماع.

وللافتراق أيضاً تأثير من جهة أخرى؛ فإنه إذا كان للاجتماع معانٍ لا تكون في الافتراق؛ فللافتراق[٣] أيضاً معانٍ لا تزيلها[٤] حالة الاجتماع؛ فالنهي عن البيع والسلف مجتمعين قضى بأنَّ لافتراقهما[٥] معنى [هو] موجود حالة الاجتماع، وهو الانتفاع بكلٍّ واحدٍ منهما؛ إذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع، ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد، لأجله وقع النهي؛ وزيادةُ المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يُعدِم معاني الانفراد بالكُلِّية، ومثله[٦] الجمع بين الأختين وما[٧] في معناه مما ذُكر من الأدلة.

(١) أي: بقطع النظر عما قيد به أولاً من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهي عنه. . . إلخ، فإن الأمر بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه: إنه واحد مما صور فيه الكلام أولاً.

(٢) ★ في (د): التفرقة.

(٣) وانظر لِمَ لم يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق الخليطين نعمهما أثراً في الزكاة بزيادتها أو نقصها ما لم يفعلا ذلك خشية الصدقة.

(٤) لم يقل: ليست توجد عن الاجتماع، بل اقتصر في كل المحاولة الآتية على أن يثبت أن الأمور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها؛ أي: فمعاني المجتمعات التي تثبت لها عند الانفراد لا تزال متحققة عند الاجتماع، وهذا هو الذي يعنيه، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر؛ فلا يصح أن تكون المقابلة بين الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه، لا بأن تكون على أن معاني الافتراق لا توجد عند الاجتماع، وقوله: «وللانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به»؛ أي: لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع؛ لأن بطلانها يبطل المعنى الذي في الاجتماع كما مثل، فإن الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها، ولو لم يكن كذلك، بل صار المجموع بمنزلة اليد أو الرجل أو العين فقط، لم يكن هو الإنسان؛ فاحتفاظ كل واحد بخاصته حفظ للإنسان المكون من هذه المجتمعات؛ فهذا كالترقي على ما قبله؛ كأنه يقول: ليس فقط أن الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ.

(٥) أي: بأن لهما عند الافتراق.

(٦) فمنافع الزوجية موجودة في كل من الأختين عند اجتماعهما أيضاً، ولكن النهي ورد للمعنى الزائد في الاجتماع.

(٧) ★ في الأصل: ومما.

وأيضاً؛ فإن كان للاجتماع معانٍ لا تكون في الانفراد؛ فللأفراد[(١)] في الاجتماع خواص لا تبطل به؛ فإن لكلٍّ واحد من المجتمعين معاني لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع، بمنزلة الأعضاء مع الإنسان، فإن مجموعها هو الإنسان، ولكن لو فُرض اجتماعها من وجهٍ واحد وعلى[(٢)] تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان، بل الرأس يفيد ما لا تفيده اليد، واليد تفيد ما لا تفيده الرِّجل، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها، فإذا ثبت هذا؛ فافهم مثله في سائر[(٣)] الاجتماعات.

فالأمر[(٤)] بالاجتماع والنهي عن الفرقة غير مبطل لفوائد[(٥)] الأفراد حالة الاجتماع، فمن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع؛ فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضاً حالة الاجتماع.

وأيضاً؛ فمن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكمٍ يصحُّ أنْ يُعتبرا من ذلك الوجه أيضاً؛ فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها؛ فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد.

ولكلّ وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين.

وإذا كان كذلك؛ فحين امتزج الأمران في القصد[(٦)] صارا في الحكم كالمتلازمين في الوجود، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي [معاً] فيهما كما

---

(١) ★ في (د): فللانفراد. (٢) ★ في (د): أو على.

(٣) لكن هذا ليس جمعاً اعتبارياً كاجتماع الشيئين المتباينين في عقدة وصيغة واحدة مثلاً؛ فهناك لأعضاء الإنسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعاً كما يقول، وأين من هذا مجرد جمع الشيئين في صيغة أو قصد واحد؟ فلعل المراد بهذا التشبيه التقريب، وإلا؛ فكيف يبنى على مجرد هذا قاعدة أصولية في الشريعة تبنى عليها أحكام وتفاريع؟ نعم، إن الأحكام مبنية كما سبق على مجرى العادة في الإنسان، سواء كانت طبيعية أو غيرها، ولكنها تكون حقيقة لا تشبيهاً واعتباراً.

(٤) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الأعم السالف: «غير مبطل»؛ أي: بالدليلين السابقين، وهذا منه شروع في استغلال المقامات السالفة من أول المسألة إلى هنا لتأصيل القاعدة الآتية.

(٥) بل كل واحد من أفراد الإنسان المندمجين في هذا الاجتماع حافظ لسائر خواصه كما هو واضح، وقوله: «فمن حيث حصلت الفائدة. . . إلخ»، هذا مرتب على مجموع ما قرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيراً حاصلاً عند الاجتماع، وقوله: «أيضاً» هذا إشارة إلى فرض المسألة، وأنه ليس أحد المجتمعين تابعاً للآخر، بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم؛ فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد؟ يعني: فيكون هناك مدركان لأصحاب النظر والاجتهاد، أحدهما مبني على تأثير الاجتماع، والآخر مبني على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع.

(٦) ★ في (د): المقصد.

تقدم في المتلازمين، ولا بدَّ من حُكم شرعي يتوجّه عليهما بالأمر أو بالنهي أولاً[١]؛ فإن من العلماء من يجري عليهما حكم الانفكاك والاستقلال، اعتباراً بالعرف الوجودي والاستعمال، إذا كان الشأن في كلٍّ واحد منهما الانفراد عن صاحبه، والخلاف موجود بين العلماء في مسألة: «الصفقة تجمع بين حرام وحلال»، ووجه كل قول منهما قد ظهر.

ولا يقال: إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول؛ فإنه إذا ثبت تأثير الاجتماع وأنَّ له حكماً لا يكون حالة الانفراد؛ فقد صار كلُّ واحد من الأمرين بالنسبة إلى المجموع كالتابع[٢] من المتبوع؛ فإنه صار جزءاً من الجملة، وبعضُ الجملة تابع للجملة.

ومن الدليل على ذلك ما مَرَّ في كتاب الأحكام من كون الشيء مباحاً بالجزء مطلوباً بالكلِّ، أو مندوباً بالجزء واجباً بالكلِّ، وسائر الأقسام[٣] التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل، وعند ذلك لا يتصوّر أن يرد الأمر والنهي معاً، فإذا نظرنا إلى الجملة وجدنا محلّ النهي موجوداً في الجملة، فتوجَّه النهي لما تعلَّق به من ذلك، ووجه ما تقدم في تعليل المازري [وما ذكر معه].

لأنا نقول: إن صار كلُّ واحد من الجزأين كالتابع مع المتبوع؛ فليس جزء[٤] الحرام بأن يكون متبوعاً أَوْلى من أن يكون تابعاً، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر، وله معارض، وهو اعتبار الأفراد كما مَرَّ، وأما توجيه المازري؛ فاعتباره مختلف[٥] فيه، وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره؛ فهو ما يمكن أن يذهب إليه مجتهد ويمكن أن لا.

المسألة العاشرة: (اجتماع المتنافيين)

الأمران[٦] يتواردان على شيئين كلّ واحد منهما غير تابع لصاحبه، إذا ذهب قصد المكلَّف

---

(١) أي: لا يتوجه عليهما معاً حكم واحد بالأمر أو النهي، بل لكل حكمه، وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للمنفردات عند الاجتماع، وما قبله لما قبله؛ فقوله: «فإن من العلماء... إلخ» بيان لقوله: «أولاً».

(٢) أي: وقد تقدم أنه لا حكم للتابع غير حكم المتبوع.

(٣)★ في الأصل: الأحكام.

(٤) في الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة، والنهي يعتمد المفسدة.

(٥) بقي عليه أن يجيب عن القواعد التي ذكرها من درء المفاسد وسد الذرائع والتعاون، وليس من السهل على المجتهد الإغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه، في مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التي لم تثبت في نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الإنسان... إلخ.

(٦) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها في أن الشيئين اللذين قصد المكلف جمعهما في عمل واحد ليس أحدهما تابعاً؛

إلى جمعهما معاً في عمل واحد أو في غرضٍ واحدٍ؛ فقد تقدّم أنَّ للجمع تأثيراً، وأنَّ في الجمع معنًى ليس في الانفراد، كما أن معنى الانفراد لا يبطل بالاجتماع

ولكن لا يخلو أن يكون كلٌّ منهما مُنافِيَ الأحكام لأحكام الآخر، أو لا.

فإن كان كذلك رجع في الحكم إلى اجتماع الأمر والنهي على الشيئين يجتمعان[1] قصداً، وذلك مقتضى المسألة قبلها، ومعنى ذلك أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقترن به فهي منوطة به، على مقتضى المصالح الموضوعة في ذلك الشيء، وكذلك كلُّ عمل من أعمال المكلَّفين، كان ذلك العمل عادة أو عبادة، فإن اقترن عملان وكانت أحكام كلّ واحد منهما تُنافي أحكام الآخر، فمن حيث صارا كالشيء الواحد في القصد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح؛ فتنافت وجوه المصالح وتدافعت، وإذا تنافت؛ لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد، فاستقرت الحال على وجهٍ استقرارها في اجتماع المأمور به مع المنهي عنه؛ فاستويا في تنافي الأحكام؛ لأن النهي يعتمد المفاسد، والأمر يعتمد المصالح، واجتماعهما يؤدّي إلى الامتناع كما مرَّ؛ فامتنع ما كان مثله.

وأصل هذا نهي النبي ﷺ عن البيع والسَّلَف[2]؛ لأن باب البيع يقتضي المغابنة والمكايسة، وباب السَّلَف يقتضي المكارمة والسماح والإحسان، فإذا اجتمعا داخَلَ السَّلَفَ المعنى الذي في البيع؛ فخرج السَّلفُ عن أصله؛ إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب بالذهب نسيئة، فرجع إلى أصله المستثنى منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصَّرف[3] أصله المغابنة والمكايسة؛ والمكايسةُ فيه وطلبُ الربح ممنوعة، فإذا رجع السلفُ إلى أصله بمقارنة البيع؛ امتنع من جهتين:

إحداهما: الأجل الذي في السلف.

= لآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة، وتخالفها في أن تلك ورد الأمر فيها على أحد الشيئين، والنهي على الآخر عند الانفراد، أما هذه؛ فلم يتوجه فيها نهي لأحد الشيئين، ولكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعاً، وهذه اللوازم متنافية؛ فهل يعتبر تنافي اللوازم موجباً لعدم صحة اجتماعهما في عمل واحد وغرض واحد فيبطل العقد، أم لا؟.

(١) ★ في الأصل: الشيء مجتمعان.

(٢) أخرجه أبو داود: ٣٥٠٤، والترمذي: ١٢٣٤، والنسائي: ٤٦١١، وابن ماجه: ٢١٨٨، وأحمد: ٦٦٢٨، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، وإسناده حسن.

(٣) صوابه البيع؛ وقوله: «والمكايسة فيه»؛ أي: في السلف.

والأخرى: طلب الربح الذي تقتضيه المكايسة؛ لأنه[1] لم يضم إلى البيع إلا وقد داخله في قصد الاجتماع ذلك المعنى.

وعلى هذا يجري المعنى في إشراك المكلَّف في العبادة غيرها مما هو مأمور به؛ إما وجوباً أو ندباً أو إباحة[2] إذا لم يكن أحدهما تبعاً[3] للآخر، وكانت أحكامهما متنافية، مثل الأكل والشرب والذبح والكلام المنافي[4] في الصلاة، وجمع[5] نية الفرض والنفل في الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب معاً، وجمع[6] فرضين معاً في فعلٍ واحد، كظُهرين، أو عصرَين، أو ظهر وعصر، أو صوم رمضان أداءً وقضاءً معاً إلى أشباه ذلك.

---

(١) ★ في المطبوع: أنه.

(٢) لا يظهر عطفه على ما قبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها.

(٣) كالتبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل، وكالحمية مع العبادة بالصوم، والصحة مع تأدية الفريضة في السفر للحج، وهكذا مما كان شأنه التبعية للعبادة في القصد، وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربي والغزالي في خروج العبادة عن الإخلاص وعدمه، بناء على صحة انفكاك القصدين كما هو نظر ابن العربي، أو على مجرد الاجتماع وجوداً ولو صح الانفكاك كما هو رأي الغزالي، راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع الرابع في المقاصد، وقد تقدم آنفاً أنه إذا كان أحدهما تبعاً للآخر، وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف في دينار واحد؛ فلا يضر؛ لإلغاء التابع، فإذا حمل كلامه في التابع على مثل صورة الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه، ولا يتعارض مع ما سبق، ولا مع ما يأتي بعد من جعل التبرد وما معه مما فيه الخلاف؛ فيتعين أن يحمل قوله هنا: «إذا لم يكن تبعاً» على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات، وكلامه فيما يجتمع مع العبادات.

(٤) ★ في الأصل: المتنافي.

(٥) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلاً، فينوي بها أنها فرض ونفل معاً؛ فقد جمع بين متنافيين في الأحكام، فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم، والفرض تسن فيه الجماعة، والنفل لا، والفرض تقام له الصلاة، والنفل لا، والفرض يجب فيه القيام على القادر، والنفل لا، وهكذا، وكمن ينوي بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله أو بعده ندباً؛ فإن هناك تنافياً ظاهراً بين كونها معتبرة قبلاً أو بعداً وبين تأديتها بها الآن، ولذلك لم يجز مثل هذا أحد، أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلاً؛ فقالوا: إنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب، وقالوا: إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوي معه مثل نفل صوم عاشوراء والأيام البيض ويوم عرفة، والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب فيه؛ فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة إذا لم يكن مانع آخر يقتضي المنافاة مثل الصورتين اللتين ذكرناهما، ولم نر خلافاً في نية تحية المسجد مع الفرض، وقوله: «والعبادة»؛ أي: مطلقاً ولو غير صلاة، وقد عرفت مسألة الصيام، ومثلها الحج مع العمرة النافلة مع أنهما صحيحان.

(٦) لأنهما متنافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص، والآخر عن واجب لوقت آخر، ولذلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلاً.

ولأجل هذا منعَ مالك من جمع عقود بعضها إلى بعض، وإن كان في بعضها خلاف؛ فالجواز ينبني على الشهادة بعدم المنافاة في الأحكام، اعتباراً بمعنى الانفراد[١] حالة الاجتماع، فمنعَ من اجتماع الصَّرف والبيع، والنكاح والبيع، والقِراض والبيع، والمساقاة والبيع، والشركة والبيع، والجُعْل والبيع ـ والإجارةُ في الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع ـ ومنع من اجتماع[٢] الجزاف والمكيل، واختلف العلماء في اجتماع الإجارة والبيع.

وهذا كلُّه لاجتماع[٣] الأحكام المختلفة في العقد الواحد، فالصَّرف مبني على غاية التضييق حتى شرط فيه التماثلُ الحقيقي في الجنس[٤] والتقابض الذي لا تردُّد فيه ولا تأخير[٥]، ولا بقاء علقة[٦]، وليس البيع كذلك.

والنكاح مبني على المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة، ولذلك سمَّى الله الصَّداق نِحلةً، وهي العطِيَّة لا في مقابلة عوض، وأُجيز فيه نكاح التفويض، بخلاف البيع، والقراض والمساقاة مبنيان على التوسعة؛ إذ هما مستثنيان من أصل ممنوع، وهو الإجارة المجهولة؛ فصارا كالرُّخصة، بخلاف البيع، فإنه مبنيٌّ على رفع الجهالة في الثمن والمثمون والأجل وغير ذلك، فأحكامه تنافي أحكامهما.

والشركة مبناها على المعروف والتعاون على إقامة المعاش للجانبين، بالنسبة إلى كلِّ واحد من الشريكين، والبيعُ يضاد ذلك، والجُعْل مبنيٌّ على الجهالة بالعمل، وعلى أنَّ العامل بالخيار[٧]، والبيع يأبى هذين، واعتبارُ الكيل في المكيل قصد إلى غاية الممكن في العلم بالمكيل، والجزافُ مبنيٌّ على المسامحة في العلم بالمبلغ، للاجتزاء فيه بالتخمين الذي لا يوصل

---

(١) كما قال أشهب: لا يحرم الصرف والبيع، وأنكر أن يكون مالك حرمه نظراً إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد، قال: «وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل منهما سلعة، قال ابن عرفة: وهو أوجه في النظر، وإن كان خلاف المشهور».

(٢) الممنوع اجتماع جزاف من حب مع مكيل منه في عقد واحد، وكذا جزاف من أرض مع مكيل منها، وكذا اجتماع جزاف من حب مع مكيل من أرض؛ لأن في ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معاً عن أصلهما؛ إذ الأصل في الحب الكيل، وأصل الأرض أن تباع جزافاً، أما إذا اشترى أرضاً جزافاً مع مكيل حب؛ فلا مانع؛ لأنهما جاءا على أصلهما.

(٣)★ في (د): كله لأجل اجتماع.

(٤) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس، وكذا في العدد أو الوزن، بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت في الصرف.

(٥) قالوا: إنه أضيق ما يطلب فيه المناجزة.

(٦) ولو بأن يوكل غيره في القبض بغير حضوره.

(٧) لأن الجعل لا يلزم بالعقد، بخلاف البيع ما لم يكن على الخيار.

إلى علم، والإجارة عقد على منافع لم توجد، فهي[١] على أصل الجهالة، وإنما جازت لحاجة التعاون كالشركة؛ والبيع ليس[٢] كذلك.

وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بتّ في سلعة وخيار في أخرى، والمنعُ بناء على تضاد البَتِّ والخيار.

وكما اختلفوا في جمع العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادهما[٣]، كذلك اختلفوا أيضاً في جمع العِبَادي مع العادي؛ كالتجارة[٤] في الحج أو الجهاد[٥]، وكقصد التبرُّد مع الوضوء، وقصد الحِمية مع الصوم؛ وفي بعض العبادتين كالغُسل بنية الجنابة والجمعة، وقد مرَّ هنا وفي كتاب المقاصد بيان هذا المعنى في الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة، وبالله التوفيق.

وإن كانا غير متنافيي الأحكام، فلا بدَّ أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع، وقد تقدّم الدليل عليه قبل؛ فلا يخلو أن يُحدث الاجتماع حكماً يقتضي النهي أوْ لا.

فإن أحدث ذلك صارت الجملة منهياً عنها واتحدت[٦] جهة الطلب؛ فإن الاجتماع ألغى الطلب المتعلِّق بالأجزاء، وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلَّق به، إما الأمر وإما النهي؛ فيتعلَّق به الأمر إن اقتضى المصلحة، ويتعلَّق به النهي إن اقتضى مفسدة، فالفرض هنا أنه اقتضى مفسدة؛ فلا بدَّ أن يتعلَّق به النهي؛ كالجمع بين الأختين، وبين المرأة وعمَّتها أو خالتها، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ما قبله وما بعده، والخليطين في الأشربة، وجمع الرَّجُلين في البيع سِلعتَيْهما، على رأي من رآه في مذهب مالك؛ فإنَّ الجمع يقتضي عدم اعتبار الإفراد بالقصد الأول، فيؤدي ذلك إلى الجهالة[٧] في الثمن بالنسبة إلى كلٍّ واحد من البائعين، وإن كانت الجملة معلومة؛ فامتنع لحدوث هذه المفسدة المنهي عنها.

---

(١) ★ في (د): فهو.

(٢) أي: فلا يجوز اجتماعهما، لكن المعروف في المذهب غير هذا، ونص خليل عدم فسادها مع البيع، قال الشراح: فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتهما، سواء أكانت الإجارة في نفس المبيع أم في غيره؛ إلا أنها إذا كانت في غير المبيع لا يشترط فيها شيء، وإذا كانت فيه ـ كما إذا اشترى منه قماشاً ليخيطه له ثوباً ـ اشترط لها شروط، كعدم تأخير العمل. . . إلخ.

(٣) ★ في (د): تضادها.

(٤) التجارة في الحج ورد الإذن فيها بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]، وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع، وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحج؛ فهو محجوج بالآثار الصحيحة، فضلاً عن كونه يبعد بالآية عن سبب النزول.

(٥) ★ في الأصل: والجهاد.

(٦) في الأصل: والحدث.

(٧) أي: المؤدية إلى التنازع والشحناء، على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس.

وأما المجيز؛ فيمكن أن يكون اعتبر أمراً آخر، وهو أن صاحبي السِّلعتين لما قصدا إلى جمع سلعتيهما في البيع صار ذلك في معنى الشركة فيهما؛ فكأنهما قصدا الشركة أولاً، ثم بيعهما والاشتراك في الثمن، وإذا كانا في حكم الشريكين؛ فلم يقصدا إلى مقدار ثمن كل واحدة من السِّلعتين؛ لأن كلَّ واحدة كجزء السلعة الواحدة، فهو قصدٌ تابع لقصد الجملة؛ فلا أثر له، ثم الثمنُ يُفَضُّ[1] على رؤوس المالَيْن إذا أرادا القسمة، ولا امتناع في ذلك؛ إذ لا جهالة[2] فيه، فلم يكن في الاجتماع حدوث فساد.

وإذا لم يكن فيه شيء مما يقتضي النهي؛ فالأمر متوجه؛ إذ ليس إلَّا أمر أو نهي على الاصطلاح المنبَّه عليه.

المسألة الحادية عشرة: (اجتماع أمرين أحدهما راجع للأصل والآخر للوصف)

الأمران[3] يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين، إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة[4] والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها، أو إلى بعض أوصافها، أو إلى بعض جزئياتها؛ فاجتماعهما جائز حسبما ثبت في الأصول.

والذي يُذكر هنا أن أحدهما تابع والآخر متبوع؛ فالمتبوع هو الأمرُ[5] الراجع إلى الجملة، وما سواه تابع؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكملة للجملة والتتمة لها، وما كان هذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقاً، وهذا معنى كونه تابعاً. وأيضاً[6] فإن هذا الطلب لا يستقلُّ بنفسه، بحيث يتصوّر وقوعُ مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة، بل إن فُرض فَقْدُ الأمر [بالجملة] لم يمكن إيقاعُ التفاصيل؛ لأن التفاصيل لا تتصوَّر إلَّا في مفصَّل، والأوصاف لا تتصوَّر إلَّا في موصوف، والجزئي لا يتصوَّر إلَّا من حيث الكُلِّي؛ وإذا كان كذلك؛ فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة.

ولذلك أمثلة: كالصلاة ـ بالنسبة إلى طلب الطهارة الحَدَثية والخبثية، وأخذ الزينة

---

(١) ★ أي: يفرق. وفي الأصل: يقبض.

(٢) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمناً لسلعته، وهو معلوم.

(٣) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح في المسألتين السابقتين.

(٤) أي: إلى نفس المطلق، وقوله: «بعض تفاصيلها»؛ أي: أجزائها؛ كالقراءة، والذكر في الصلاة، وقوله: «بعض أوصافها»؛ أي: كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع، وقوله: «بعض جزئياتها»؛ كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر، وهكذا من الجزئيات الداخلة تحت كل صلاة.

(٥) ★ في (د): وهو الأمر.

(٦) دليل ثانٍ على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلاً.

والخشوع، والذِّكر، والقراءة، والدعاء، واستقبال القِبلة، وأشباه ذلك - ومثل الزكاة مع انتقاء أطيَب[١] الكسب، وإخراجها في وقتها، وتنويع[٢] المُخرَج ومقداره، وكذلك الصيام، مع تعجيل الإفطار وتأخير السحور، وترك الرَّفث، وعدم التغرير[٣]، وكالحج مع مطلوباته التي هي له كالتفاصيل والجزئيات والأوصاف التكميليات، وكذلك القِصاص مع العدل واعتبار الكفاءة[٤]، والبيع مع توفية المكيال والميزان، وحُسن القضاء والاقتضاء، والنصيحة[٥]، وأشباه ذلك؛ فهذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت إليه، وانبنت عليه، فلا يمكن أن تُفرض[٦] إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل، وكذلك سائر التوابع مع المتبوعات.

بخلاف[٧] الأمر والنهي إذا تواردا على التابع والمتبوع؛ كالشجرة المثمرة قبل الطيب؛ فإن

---

(١) هو وما يليه للوصف، وتنويع المخرج ومقداره للجزئي.

(٢) كونه من النقدين أو الزروع أو الأنعام، ومقداره كون الواجب في الأول ربع العشر مثلاً، وهكذا؛ فكل هذه الأوامر تابعة لـ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، وقوله: «مع تعجيل الإفطار»، هذا وما بعده في الصوم، وكلها من الأوصاف الكمالية فيه.

(٣) التغرير: التعرض للهلكة والأذى، وقد ورد النهي عن تعرض الصائم لما يفسد صومه من المباشرة ومقدمات الجماع والمبالغة في المضمضة والاستنشاق؛ لأن ذلك كله مظنة لإفساد الصوم، ومثله الحجامة للحاجم والمحتجم.

(٤) المماثلة في الحرية والإسلام مثلاً، بحيث لا يقتل الحر بالعبد ولا المسلم بالكافر؛ فهذان مكملان لهذا الضروري.

(٥) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف؛ إلا أنه يقال: إن البيع من المباح، وهذه الأمور الأربعة الأوامر فيها بين واجب ومندوب، وكيف يقال فيه: تواردت الأوامر على المتبوع باعتباره في نفسه وباعتبار تفاصيله! إلا أن يقال: إن البيع من الضروريات أو الحاجيات على ما سبق؛ فهو إذاً مطلوب تتوجه إليه الأوامر باعتبار ذاته كما تتوجه إليه باعتبار توابعه، على أنه وإن كان أصله الإباحة بالجزء؛ فإنه مطلوب بالكل.

(٦) ★ في الأصل: تعرض.

(٧) أي: فالأمر فيهما بالعكس؛ ففي توارد الأمرين لم يرد الأمر بالتابع إلا مستنداً للأمر بالمتبوع، بحيث لا يتأتى الأمر بالتابع وحده مقطوعاً فيه النظر عما جعل تابعاً له، بخلاف توارد الأمر والنهي؛ فإنه ما توجه النهي على التابع مثلاً إلا مع قطع النظر عن المتبوع، حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهي وألغي. هذا في ذاته ظاهر، ولكن الكلام في فائدة هذه المسألة عملياً، ولا يخفى أن معنى الاتحاد الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الأوامر، على معنى أن ما يرد على التفاصيل والأوصاف وارد على الجملة باعتبار هذه الأوصاف، وإن كان هذا لا يقتضي ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الأمر الوارد على المتبوع، بل قد يكون الأمر الوارد على المتبوع باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع، وذلك كالتوفية في الكيل والميزان بالنسبة للبيع، وقد يكون بالعكس كما في الأمر بتأخير السحور، وقد يكون آتياً ببيان أن هذا التفصيل تتوقف عليه الجملة، كجزء أصلي منها أو كشرط، وهكذا، وسيأتي له في المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة

النهي لم يرد على بيع الثمرة إلَّا على حُكم الاستقلال، [فلو فرضنا عدم الاستقلال] فيها؛ فذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجزء التابع للشجرة، وذلك يستلزم قصد الاجتماع في الجملة، وهو معنى القصد إلى العقد عليهما معاً؛ فارتفع النهيُ بإطلاقٍ على ما تقدم، وحصل[١] من ذلك اتحاد الأمر إذ ذاك، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها.

وعلى هذا الترتيب جَرَت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات؛ فإن التَّوسعةَ ورفعَ الحرج يقتضي شيئاً يمكن فيه التضييق والحرج، وهو الضروريات بلا شك[٢]، والتحسينات مكمِّلات ومتمِّمات؛ فلا بدَّ أن تستلزم أموراً تكون مكمِّلات لها؛ لأن التحسين والتكميل والتوسيع لا بدَّ له من موضوع، إذا فُقِدَ فيه ذلك عُدَّ غير حسن ولا كامل، ولا موسَّع، بل قبيحاً مثلاً أو ناقصاً أو ضيِّقاً أو حرجاً؛ فلا بدَّ من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب؛ فالمطلوب أن يكون تحسيناً وتوسيعاً تابعٌ في الطلب للمحسَّن والموسَّع، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية، وإذا ثبت هذا؛ تُصوِّر في الموضع قسم آخر، وهي:

المسألة الثانية عشرة: (جواز اجتماع الأمر والنهي، إذا كان أحدهما للأصل والآخر للوصف)

فنقول: الأمر والنهي إذا تواردا على شيء واحد وأحدهما راجعٌ إلى الجملة، والآخر راجعٌ إلى بعض أوصافها وجزئياتها[٣] أو نحو ذلك، فقد مرَّ في المسألة قبلها ما يبيِّن جواز اجتماعهما، وله صورتان:

إحداهما: أن يرجع الأمر إلى الجملة والنهي إلى أوصافها، وهذا كثيرٌ؛ كالصلاة بحضرة الطعام، والصلاة مع مدافعة الأخبثين، والصلاة في الأوقات المكروهة، وصيام أيام العيد، والبيع المقترن بالغرر والجهالة، والإسراف في القتل، ومجاوزة الحد في العدل فيه، والغش والخديعة في البيوع ونحوها، إلى ما كان من هذا القبيل.

= جليلة عملية لمسألتنا هذه، وقد أشار إليه هنا إشارة إجمالية بقوله: «وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات... إلخ»؛ أي: فالضروريات تعتبر هي الجملة، وهي المتبوع والأصل، وما عداها من الحاجيات والتحسينات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة.

(١) رجوع إلى أصل المسألة وتلخيصها.

(٢) ★ في الأصل: بالشك.

(٣) ★ في (د): أو جزئياتها.

والثانية: أنْ يرجعَ النهيُ إلى الجملة والأمر إلى أوصافها، وله أمثلة، كالتستُّر بالمعصية في قوله عليه [الصلاة و] السلام: «مَن ابتُلِي منكم مِنْ هذِه القاذُوراتِ بشيءٍ فلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ»[١]، وإتباع السيئة الحسنة؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ [النساء: ١٧].

وروي: «مَنْ مَشَى منكم إلى طَمَع فلْيَمْشِ رُوَيْداً»[٢] وأشباه ذلك.

فأما الأول فقد تكلَّم عليه[٣] الأصوليون، فلا معنى لإعادته هنا.

وأما الثاني فيؤخذ الحكم فيه من معنى[٤] كلامهم في الأول، فإليك النظر في التفريع والله أعلم.

وينجر هنا الكلام إلى معنى آخر، وهي:

المسألة الثالثة عشرة[٥]: (تفاوت درجات الأمر)

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعاً مع التابع له، وأن الطلب المتوجّه للجملة أعلى رتبة وآكد في الاعتبار من الطلب المتوجّه إلى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات.

والدليل على ذلك ما تقدم من أن المتبوع مقصودٌ بالقصد الأول، وأنَّ التابعَ إنما يقصد بالقصد الثاني؛ وما قُصد بالقصد الأول آكد في الشرع والعقل مما يقصد بالثاني، ولأجل ذلك

---

(١) ★ أخرجه مالك: (٢/ ٨٢٥)، ومن طريقه الشافعي في «الأم»: (٦/ ١٤٥)، والبيهقي في «الكبرى»: (٨/ ٣٢٦) عن زيد بن أسلم مرسلاً بلفظ: «من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله...».
وعن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً، أن رسول الله ﷺ قام بعد أن رجم الأسلمي؛ فقال: «اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها، فمن ألَمَّ؛ فليستتر بستر الله تعالى، وليتب إلى الله، فإنه من يُبد لنا صفحته يُقَم عليه كتاب الله».
أخرجه الحاكم: (٤/ ٢٧٢)، والبيهقي في «الكبرى»: (٨/ ٣٢٦)، وفي «الشعب»: ٩٦٧٤، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وأورده الألباني في «السلسلة الصحيحة»: ٦٦٣.

(٢) ★ أخرجه القضاعي في «مسند الشهاب»: ١٩٩، ٤٢٢، وذكره السيوطي في «الجامع الصغير»: ٨٣٧٤، وعزاه للعسكري في «المواعظ»، من حديث ابن مسعود، وقال الألباني في «ضعيف الجامع»: ٣٩٣٩، ضعيف جداً.

(٣) وأن له أثراً بفساد ما تعلق به النهي إذا كان للتحريم في العبادات خاصة، أو فيها وفي غيرها، والتفصيل بين ما تعلق النهي لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم، وما تعلق بوصف منفك، والخلاف في ذلك كله.

(٤) المقام يحتاج إلى فضل تأمل؛ فإن مثل إتباع السيئة الحسنة كل منهما أمر منفصل عن الآخر عملاً ووقتاً، وكأنه قال: إذا صدرت منك سيئة؛ فالمطلوب منك أن تتدارك الأمر بفعل حسنة، هل هذا إلا طلب واحد بخلاف المثالين اللذين معه؟ فإنه توجه النهي للجملة والطلب للتابع ظاهر فيهما.

(٥) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله؛ فهي مبنية عليها، وهي الفائدة العملية لها.

يُلغى جانب التابع في جنب المتبوع؛ فلا يُعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال[١]، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة.

وبالجملة؛ فهذا المعنى مبسوطٌ فيما تقدم، وكلّه دليل على قوة المتبوع في الاعتبار وضعف التابع؛ فالأمر المتعلّق بالمتبوع آكد[٢] في الاعتبار من الأمر المتعلّق بالتابع.

وبهذا الترتيب يُعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً، وأنها لا تدخل تحت قصدٍ واحد؛ فإن الأوامر المتعلّقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكمِّلة[٣] للضروريات، كالضروريات أنفُسها، بل بينهما تفاوتٌ معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وِزانٍ واحد؛ كالطلب المتعلّق بأصل الدِّين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات، والحاجياتُ كذلك؛ فليس الطلب بالنسبة إلى التمتُّعات المباحة التي لا مُعارض لها كالطلب بالنسبة إلى ما له معارض؛ كالتمتُّع باللذات المباحة مع استعمال القِراض[٤] والسَّلَم والمساقاة وما أشبه ذلك،

---

(١) كما سبق في المسألة الثامنة، وقوله: «أو يصير منه كالصفة»؛ كما في المسألة الحادية عشرة، ومعنى عدم اعتباره ظاهر في الأول؛ لأن النهي مثلاً يرد على التابع كثمرة الشجرة قبل بدو صلاحها، فإذا بيعت تابعة للأصل ألغي النهي، أما إلغاء التابع في الثاني؛ فليس على معنى إهداره، بل معناه أنه متوجه إلى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة، وليس هذا إلغاء حقيقة بل اعتباراً فقط، ويحتمل أن يقرأ قوله: «أو يصير» بالنصب وأو بمعنى إلا.

(٢) تقدم النظر في هذا بأنه قد لا يطرد؛ كما في مثال البيع وصفته من التوفية في الكيل مثلاً، وبالتتبع تجد في الشريعة من هذا أمثلة كثيرة؛ كصفات الصلاة النافلة المعتبرة من أركانها، وكأجزائها من القراءة والركعات فعلاً، وسيأتي يقول في الضابط: «فإن لم يصح؛ فذلك المطلوب قائم مقام الركن، والجزء من الضروري المقام، وبه يقيد الكلام هنا»، يعني: إلا إذا كان قصده ثانوياً، ولكنه صار كجزء المتبوع؛ فلا يكون أضعف من المتبوع.

(٣) كحرمة النظر المكملة لحرمة الزنى، وحرمة شرب القليل من الخمر التي من شأنها عدم الإسكار مكملة لحرمة شرب الكمية المسكرة شأناً.

(٤) في (د): القرض . . . وأشباه ذلك، وقال دراز: لما فيه من النسيئة؛ فهو مستثنى من المحرّم للتوسعة ودفع الحرج، ومثله القراض والسلم وما معه، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج؛ فليست تستوي مع المباحات التي لا تعارضها كليات أخرى في الشريعة، فطلب هذه أقل من طلب المباحات التي لا معارض لها، وما في تركه حرج على الجملة ـ كالتيمم في بعض أحواله، وما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق، كأكل الميتة للمضطر ـ آكد؛ لأنه واجب إذا خشي الهلاك، وهي درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر.

ولا أيضاً طلب هذه كطلب الرُّخَص التي يلزم في تركها حرجٌ على الجملة، ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق، وكذلك التحسينات[1] حرفاً بحرف.

فإطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب[2] أو للندب، أو للإباحة، أو مشترك، أو لغير ذلك مما يُعدّ في تقرير الخلاف في المسألة إلى هذا المعنى يرجع الأمر فيه؛ فإنهم يقولون: إنه للوجوب ما لم يدل دليلهم على خلاف ذلك، فكأن المعنى يرجع[3] إلى اتِّباع الدليل في كلِّ أمر، وإذا كان كذلك؛ رجع إلى ما ذكر، لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب، وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية، وليس في كلام العرب ما يرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها.

فالضابط في ذلك أن ينظر في كلِّ أمر: هل هو مطلوبٌ طلب الضروريات، أو الحاجيات، أو التكميليات؛ فإذا كان من قسم الضروريات مثلاً؛ نُظر هل هو مطلوبٌ فيها بالقصد الأول؟ أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوباً بالقصد الأول؛ فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع[4]، وإن

(١) أي: فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الضيف، ومنع الربا ليس كطلب الورع في المتشابهات، وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة، وكل هذه الأمثلة من مرتبة التحسينات.

(٢) أي: كما هو رأي الجمهور، وقال الرازي: «إنه الحق»، وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة: حقيقة في الندب، وتوقف الأشعري والقاضي في أنه موضوع لأيهما، وقيل: توقفا فيه بمعنى أنه لا يدرى مفهومه، فيحتمل أن يكون مشتركاً بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز، إلى آخر المعاني التي تذكر للأمر، وقيل: مشترك بين الوجوب والندب، وقيل: مشترك بينهما وبين الإباحة أيضاً، وقيل: هو للإباحة لأن الجواز محقق، ولكلٍّ دليله في كتب الأصول. وقوله: «إلى هذا المعنى يرجع... إلخ» لعله يعني أنه ينبغي رجوعه إلى هذا، وإن كان بعيداً من كلامه، أما ظاهر كلامه من أن في تقريرهم ما يؤخذ منه الرجوع لهذا؛ فلا يظهر، وقوله: «إنه للوجوب ما لم يدل دليل... إلخ» لا يفيد مدعاه؛ لأن الخلاف في وضعه لغة أو شرعاً لأي معنى من هذه المعاني؛ فمن يقول: بوضع لواحد منها يقول: إنه مجاز في غيره، ومعلوم أن المجاز لا بد له من قرينة؛ فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله: «ما لم يدل دليل»، وشتان بين هذا وبين أن ما ذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هذه المعاني بخصوصه، وكيف يتأتى هذا ممن يقول: إنه حقيقة في الوجوب أو حقيقة في الندب مثلاً، إنما كان يصح تقريبه ممن قال بالاشتراك الذي لا بد له من قرينة، أو ممن قال بالوقف، كما قال المؤلف: إنه أقرب المذاهب إلى القبول.

(٣) بعيد من معنى قولهم: «ما لم يدل... إلخ»؛ فإنه يفيد أن القائل بالوجوب مثلاً يطلق القول فيه بدون دليل، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه، وشتان بين المعنيين، وانظر قوله: «لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب» الذي يفيد أنهم يطلقونه مع عدم الدليل؛ فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره.

(٤) أي: الذي فرض توجه الطلب إليه.

كان من المطلوب بالقصد الثاني نُظر: هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق[١] على العمل اسم ذلك الضروري، أم لا؟ فإن لم يصح؛ فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقوِّم[٢] لأصل الضروري، وإن صحَّ أنْ يُطلق عليه الاسم بدونه؛ فذلك المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمِّل[٣] ومتمِّم؛ إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات؛ فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء [في الشرع] في كلِّ جزء منها.

المسألة الرابعة عشرة: (الأمر بالأصل ليس أمراً بأوصافه)

الأمر بالشيء على القصد الأول ليس أمراً بالتوابع[٤]، بل التوابعُ إذا كانت مأموراً بها مفتقرةٌ إلى استئناف أمر آخر، والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر بالمطْلَقات لا يستلزم الأمر بالمقيَّدات؛ فالتوابع هنا راجعةٌ إلى تأدية المتبوعات على وجهٍ مخصوص، والأمرُ إنما تعلَّق بها مطلقاً لا مقيَّداً، فيكفي فيها إيقاع مقتضى[٥] الألفاظ المطْلَقة، فلا يستلزم إيقاعها على وجهٍ مخصوص دون وجه، ولا على صفة دون صفة؛ فلا بدَّ من تعيين وجهٍ أو صفة على الخصوص، واللفظُ لا يشعر به على الخصوص؛ فهو مفتقرٌ إلى تجديد أمر يقتضي الخصوص، وهو المطلوب.

---

(١) أي: بحيث يبقى الضروري المذكور قائماً، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع، كصلاة مثلاً لم يستعمل لها السواك، أو لم يفعل سنة من سننها؛ فإنها لا تزال يطلق عليها شرعاً اسم الصلاة.

(٢) في (د): المقام، ولذا قال دراز: لعل الأصل هكذا: «والجزء لأصل الضروري المقام» بضم الميم: صفة للضروري.

(٣) يعني: وهذا هو الذي يقال فيه: إنه أضعف في الطلب من المتبوع، أما ما يعتبر جزءاً ينهدم الأصل بانهدامه؛ فلا يقال فيه ذلك.

(٤) المراد بالتوابع هنا ما هو أخص مما سبق له في معناها كما قال بعد: «فالتوابع هنا راجعة... إلخ»، يعني: ليس أمراً بجزئي خاص من جزئيات المأمور به معتبر من توابعه، وليس المراد أنه ليس أمراً بأي تابع؛ فذلك لا يصح؛ لأنه فيما سبق اعتبر الأجزاء مثلاً من توابع الكل، كما قال في القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة، ولا يعقل أن يقال: إن الأمر بالصلاة مثلاً ليس أمراً بالركعات والقراءات والسجدات، وفائدة المسألة قوله: «وينبني على هذا... إلخ».

(٥) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد مما يصدق عليه اللفظ، لا فرض خاص، أي: فإذا أريد ذلك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم في المسألة الحادية عشرة؛ فإنها جزئيات، والمراد مما قصد بالقصد الأول ما عبر عنه فيها بالجملة، وقوله: «فلا بد من تعيين... إلخ»؛ أي: حيث كانت مأموراً بها كما هو الفرض.

فصل: (أداء المكلَّف للمُطلَقات)

وينبني على هذا أن المكلَّف مفتقر في أداء مقتضى المطْلَقات على وجهٍ واحدٍ دون غيره إلى دليل، فإنا إذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً، من غير تعيين وجهٍ مخصوص؛ فالمشروعُ فيه على هذا الفرض ألّا يكون[1] مخصوصاً بوجه ولا بصفة، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق؛ فالمأمور بالعتق مثلاً أمر بالإعتاق مطلقاً من غير تقييد بكونه مثلاً ذَكراً[2] دون أنثى، ولا أسود دون أبيض، ولا كاتباً دون صانع، ولا ما أشبه ذلك.

فإذا التزم هو في الإعتاق نوعاً من هذه الأنواع دون غيره احتاج في هذا الالتزام إلى دليل، وإلّا؛ كان التزامُه غيرَ مشروع، وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلاً أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً، أو أن يتطهّر من ماء البئر دون ماء الساقية، أو غير ذلك من الالتزامات التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات؛ فلا بدَّ من طلب دليل على ذلك، وإلّا؛ لم يصح في التشريع، وهو عرضة[3] لأن يكُرّ على المتبوع بالإبطال.

وبيانه أن الأمر إذا تعلَّق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضي بعض الصفات أو الكيفيات التوابع؛ فقد عرفنا مِن قصد الشارع أن المشروعَ عملٌ مطلَق، لا يختصُّ في مدلول اللفظ بوجهٍ دون وجه، ولا وصفٍ دون وصف، فالمخصِّص[4] له بوجهٍ دون وجه أو وصفٍ دون وصف[5] لم يوقعه على مقتضى الإطلاق، فافتقر إلى دليلٍ يدل على ذلك التقييد، أو صار مخالفاً لمقصود الشارع.

وقد سئل مالك عن القراءة[6] في المسجد، فقال: «لم يكن بالأمر القديم، وإنما هو شيء أُحدث». قال: «ولن يأتي آخر هذه الأمر بأهدَى مما كان عليه أولها والقرآن حسن». وقال أيضاً: «أترى الناس اليوم أرغب في الخير ممن مضى؟»

قال ابن رشد[7]: «يريد التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سُنَّة مثل ما بجامع قرطبة إثر صلاة الصبح؛ فرأى ذلك بدعة».

---

(١) ★ في المطبوع: لا يكون.
(٢) ★ في المطبوع: تقييد مثلاً بكونه.
(٣) أي: لأن هذا المقيد متى وقف عنده؛ فقد لا يتيسر له فعله، كما في مثال التزام الوضوء من البئر، وقد يبطل ثوابه بمخالفة قصد الشارع في التزام ما لم يشرعه، وعده مشروعاً.
(٤) أي: فالملتزم تخصيصه، وإلا؛ فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصاً.
(٥) ★ في الأصل: صفة دون صفة.
(٦) سيأتي تقييده في كلام ابن رشد.
(٧) ★ في «البيان والتحصيل»: (١/ ٢٤٢).

قال: «وأما القراءة على غير هذا الوجه؛ فلا بأس بها في المسجد، ولا وجه لكراهيتها». والذي أشار إليه مالك هو الذي صرَّح به في موضع آخر؛ فإنه قال في القوم يجتمعون جميعاً فيقرؤون[١] في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية؛ فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس.

وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه، فقيل له: فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس إليه ويكبرون[٢]، قال: «ينصرف، ولو أقام في منزله كان خيراً له».

قال ابن رشد[٣]: «كره هذا، وإن كان الدعاء حسناً، وأفضله يوم عرفة؛ لأن الاجتماع لذلك بدعة، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**أفضلُ الهَدْيِ هَدْيُ محمد، وشرُّ الأمورِ مُحْدَثاتُها، وكلُّ بِدْعةٍ ضَلالة**»[٤]» وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد[٥] القارئ مواضع السجود فقط ليسجد فيها، وكره في «المدونة» أن يجلس[٦] الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلُّماً، وأنكر على من يقرأ[٧] في المساجد ويجتمع إليه، ورأى أن يقام. وفيها: ومن قعد إليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه[٨].

وقال ابن القاسم: «سمعت مالكاً يقول: إنَّ أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرّك رجليه رجلٌ قد عرف وسمي؛ إلَّا أني لا أحب أنْ أذكرَه، وكان مساءً، يعني: يُساء الثناء عليه».

قال ابن رشد[٩]: «جائزٌ عند مالك أن يروِّح الرجلُ قدميه في الصلاة، وإنما كره أن

---

(١) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الإدارة، أي: يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره في «الاعتصام»، وهو المسمى في عرف زماننا بالقراءة الليثية، وهي مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبني بعضهم على قراءة بعض، مما يؤدي إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئين، ومن ذلك حسنت تسميتها بالإدارة، كما يدير الشركاء مال الشركة بينهم ويبني بعضهم عمله على عمل شريكه.

(٢) لعلها «ويكثرون» بالمثلثة، فإن كان بالباء؛ فيكون من كبر بالضم في الماضي والمضارع، أي: عظم، لا أنه من كبّر بالتشديد من التكبير؛ أي: قول: الله أكبر؛ لأنه غير الدعاء الذي جعله سبباً للاجتماع أولاً وآخراً.

(٣) ★ في «البيان والتحصيل»: (١/ ٢٧٤).

(٤) ★ أخرجه مسلم: ٢٠٠٥، وأحمد: ١٤٣٣٤، واللفظ له، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٥) أي: فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج إلى دليل.

(٦) أي: ليسجد السجْدة تبعاً له؛ لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارئ يتعلم منه، أي: ليستفيد حفظاً أو تجويداً كما هو مذهبه، ويبقى النظر في إدخال هذا في سلك الالتزامات التي يعيبها، ويقول: إنها محتاجة لدليل لا وجود له.

(٧) إذا كان ملتزماً لذلك؛ كان من موضوعه.

(٨) ★ «المدونة»: (١/ ٢٠١).

(٩) ★ في «البيان والتحصيل»: (١/ ٢٩٦).

يقرنهما[1] حتى لا يعتمد على إحداهما دون الأخرى؛ لأن ذلك ليس من حدود الصلاة؛ إذ لم يأت ذلك عن النبيِّ ﷺ ولا عن أحدٍ من السَّلف والصحابة المرضيين الكرام، وهو من مُحدَثات الأمور».

وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء، وفي الدعاء عند ختم القرآن، وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة، والتثويب للصلاة، والزيادة في الذَّبح على التسمية المعلومة، والقراءة في الطواف دائماً، والصلاة على النبي ﷺ عند التعجُّب، وأشباه ذلك مما هو كثيرٌ في الناس، يكون الأمر وارداً على الإطلاق؛ فيُقيَّد بتقييدات تلتزم من غير دليل دلَّ على ذلك، وعليه أكثر البدع المحدَثات.

وفي الحديث: «**لا يجعلَنَّ أحدُكم للشيطانِ حَظّاً مِن صَلاته، يرى أنَّ حَقّاً عليه ألا ينصرِفَ[2] إلَّا عن يمينِه**»[3].

وعن ابن عمر وغيره أنه سُئل عن الالتفات في الصلاة يميناً وشمالاً فقال: «بل نلتفتُ هكذا وهكذا، ونفعلُ ما يفعل الناس»[4]، كأنه كره التزام عدم الالتفات، ورآه من الأمور التي لم يرد[5] التزامها.

وقال عمر: «واعجباً لك يا ابن العاص، لئن كنتَ تجدُ ثياباً أفكلُّ الناس يجد ثياباً؟ والله لو فعلتُ لكانت سنَّة، بل أغسِل ما رأيتُ وأنضحُ ما لم أر[6]». هذا فيما لم يظهر[7] الدوام فيه؛ فكيف مع الالتزام؟

---

(١) أي: فالمكروه هو التزام أن يجعل رجليه متقارنين، بحيث يكون الاعتماد في كل الصلاة عليهما معاً بحالة متساوية، يقول: إن هذا التضييق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل؛ فهو بدعة.

(٢) أي: بحيث يكون يمينه إلى المصلين، ويساره إلى القبلة وقت التسبيح والتحميد، أو عند مفارقة مكان صلاته؛ أي: فذلك بدعة ليست من الدين؛ فهي من حظ الشيطان ونصيبه، أما الانصراف منها بالسلام، فيندب فيه التيامن بتسليمة التحليل.

(٣)★ أخرجه البخاري: ٨٥٢، ومسلم: ١٦٣٨، وأحمد: ٤٠٨٤، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٤)★ أخرجه عبد الرزاق: ٣٢١١، وابن أبي شيبة: (١/ ٣٣٩) بنحوه.

(٥) كيف هذا وقد ورد النهي الشديد عن الالتفات في الصلاة بجملة أحاديث، خرج بعضها الشيخان والنسائي، وبعضها أبو داود والبخاري والنسائي، وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة، وعند الشافعية والحنفية أيضاً كراهته!

(٦)★ أخرجه مالك: (١/ ٥٠)، وعبد الرزاق في «المصنف»: ١٤٤٥، والبيهقي في «الكبرى»: (١/ ١٧٠).

(٧) أي: ومع ذلك خشي أن يداوم عليه، كما قال: «لكانت سنة».

والأحاديث في هذا والأخبار كثيرة، جميعها يدلُّ على أنَّ التزام الخصوصات في الأوامر المطلَقة مفتقرٌ إلى دليل، وإلَّا كان قولاً بالرأي واستناناً بغير مشروع، وهذه الفائدة انبنت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيَّد.

المسألة الخامسة عشرة: (أحوال المباح)

المطلوب الفعل[١] بالكلِّ هو المطلوب بالقصد الأول؛ وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني؛ كما أن المطلوب الترك بالكلِّ هو المطلوب الترك بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني[٢]، وكلٌّ واحدٍ منهما لا يخرج[٣] عن أصله من القصد الأول.

أما الأول فيتبيَّن من أوجه:

أحدها: أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه، وهذا هو الأصل؛ فيتناول على الوجه[٤] المشروع، وينتفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لا في سوابقه ولا في لواحقه ولا في قرائنه، فإذا أخذ على ذلك الوزان؛ كان مباحاً بالجزء مطلوباً بالكلِّ، فإن المباحات إنما وضعها الشارعُ للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين، وهو الاقتصاد فيها؛ ومن هذه الجهة جُعلت نِعماً، وعُدَّت مِنَناً، وسمِّيت خيراً وفضلاً.

---

(١) سواء أكان من المباحات أو من المندوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم؛ كما سيشير إليه بعد في قوله: «وهكذا الحكم في المطلوب طلب الندب. . . إلخ»، وإن كان المهم الذي سيفرع عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق في أولية القصد وثانويته بين نوعي المباح المطلوب الفعل بالكل والمطلوب الترك بالكل، الذي سماه فيما تقدم ما لا حرج فيه، وعالج إخراجه من المخير فيه بين الفعل والترك، راجع المسألة الثالثة والمسألة الرابعة من المباح.

(٢) سيأتي تمثيله بالغناء المتضمن لراحة النفس والبدن، والراحة منشطة على الخير والعبادة. . . إلخ؛ فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على الخير؛ فقصده إليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التي تكون به وبالمطلوب بالكل وغير ذلك.

(٣) يأتي بيانه في الوجوه بعد، من مثل قوله: «وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم، لا أنفس النعم»، ومثله قوله: «إن جهة الامتنان لا تزول أصلاً»، ومثل قوله: «وأيضاً؛ فإن وجه الذم قد تضمن النعمة، واندرجت تحته، لكنه غطى عليها هواه»؛ أي: فهي حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثاني لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقياً فيها، كما قال: «ولم يهدم أصل المصلحة، وإلا؛ لانهدم أصل المباح»، وكذا يقال في المطلوب الترك بالكل.

(٤) يأتي شرحه وما بعده في مثال الرغيف الآتي.

فإذا خرج المكلَّف بها عن ذلك الحد إلى أن تكون[١] ضرراً عليه في الدنيا أو في الدِّين، كانت من هذه الجهة مذمومة؛ لأنها صدّت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها؛ فدخلت المفاسد بدلاً عن المصالح في الدنيا وفي الدِّين، وإنما سببُ ذلك تحمل المكلَّف منها ما لا يحتمله؛ فإنه إذا كان يكتفي منها بوجهٍ ما[٢] أو بنوع ما، أو بقدرٍ ما، وكانت مصالحه تجري على ذلك، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقلبية؛ كان مسرفاً، وضَعُفت قوّته عن حَمْل الجميع؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد؛ كالرَّجُل يكفيه لغذائه مثلاً رغيف، وكسبُه المستقيم إنما يحمل ذلك المقدار؛ لأن تهيئته لا تقوى على غيره؛ فزاد على الرغيف مثله؛ فذلك إسراف منه في جهة اكتسابه أوّلاً من حيث كان يتكلَّف كلفة ما يكفيه مع التقوى؛ فصار يتكلَّف كلفة اثنين، وهو مما لا يسعه ذلك إلَّا مع المخالفة؛ وفي جهة تناوله؛ فإنه يحمل نفسه من الغذاء فوق ما تقوى عليه الطباع، فصار ذلك شاقّاً عليه، وربما ضاق نفسُه، واشتدَّ كربُه، وشَغَله عن التفرّغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى، وفي جهة عاقبته؛ فإن أصل كلّ داءٍ البَرَدَةُ، وهذا قد عمل على وفق الداء، فيوشك أن يقع به.

وهذا[٣] حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف؛ فهو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة، لا نفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة.

فإذا تأملت الحالة؛ وجدت المذموم تصرّف المكلَّف في النِّعم، لا نفس[٤] النِّعم، إلَّا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمَّت من تلك الجهة، وهو القصد الثاني؛ لأنه مبني على قصد المكلَّف المذموم، وإلَّا فالرَّب تعالى قد تعرَّف إلى عبده بنعمه، وامتنَّ بها قبل النظر في فعل المكلَّف فيها على الإطلاق؛ وهذا دليلٌ على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق، وإنما ذُمَّت حين صَدَّت عن سبيل الله مَن صَدَّت، وهو ظاهر لمن تأمله.

والثاني: أن جهة الامتنان لا تزول[٥] أصلاً، وقد يزول الإسراف رأساً، وما هو دائم لا

---

(١) ★ في (د): بأن تكون.

(٢) أي: من وجوه الكسب مثلاً في صنعة لها فروع متعددة، وقوله: «أو بنوع» كتجارة مثلاً، وقوله: «بقدر» بأن كان يكفيه من الأول أو الثاني حد فيتعلق في كل منهما بما هو خارج عن كفايته، مع كونه لا يحتمله استعداده، ومثله تعدد الزوجات وتنوع المآكل والملابس والمساكن ومقادير ذلك، وهكذا.

(٣) ★ في (د): وهكذا.

(٤) ★ في (د): أنفس.

(٥) وحيث إنها لا تزول رأساً، فتجيء مع جهة الإسراف المذموم ويغطي عليها؛ فهذا قريب من قوله: «وأيضاً؛ فإن وجه الذم... إلخ»؛ فهما متلازمان شديدا القرب، إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال، ولوحظ في الثاني الاندراج تحت وجه الذم وتغطيته عليه؛ فلذلك جعلهما في معنى دليل واحد، وترجم لما بعدهما بالثالث لا بالرابع

يزول على حالٍ هو الظاهر في القصد الأول، بخلاف ما قد يزول؛ فإن المكلَّف إذا أخذ المباح كما حُدَّ له لم يكن فيه من وجوه الذمّ شيء، وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حُدَّ له؛ صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه، وغير مذموم في الوجه الآخر.

وأيضاً؛ فإن وجه الذم قد تضمَّن النعمة واندرجت تحته، لكن غطّى عليها هواه، ومثاله أنه إذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة؛ قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجملة، وإن كانت مشوبة؛ فبمبتوع هواه، والأصل هو النعمة، لكن هواه أكسَبَها بعض أوصاف الفساد، ولم يهدم أصل المصلحة، وإلّا؛ فلو انهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح؛ لأن البناء إنما كان عليه؛ فلم يزل أصلُ المباح وإن كان مغموراً تحت أوصاف الاكتساب والاستعمال المذموم؛ فهذا أيضاً مما يدل[1] على أنَّ كون المباح مذموماً ومطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

والثالث: أنَّ الشريعة مصرِّحة بهذا المعنى؛ كقوله [تعالى]: ﴿أَفَبِٱلۡبَٰطِلِ يُؤۡمِنُونَ وَبِنِعۡمَتِ ٱللَّهِ هُمۡ يَكۡفُرُونَ﴾ [النحل: ٧٢]، وقوله: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا﴾ [يونس: ٥٩]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشۡكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلۡبَحۡرَ لِتَأۡكُلُواْ مِنۡهُ لَحۡمٗا طَرِيّٗا﴾ [النحل: ١٤]؛ إلى قوله: ﴿وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [النحل: ١٤]؛ فهذه الآيات وأشباهها تدلُّ على أن ما بُثَّ في الأرض من النِّعم والمنافع على أصل ما بث؛ إلّا أنَّ المكلَّف لمَّا وضع له فيها اختيارٌ به يُنَاط التكليف داخَلَتها من تلك الجهة الشوائبُ، لا من جهة ما وُضعت له أولاً، فإنها من الوضع الأول خالصة، فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع؛ فذلك هو الشكر، وهو جريها على ما وُضعت أولاً، وإن جَرَت على غير ذلك فهو الكفران، ومِن ثَمَّ انجرّت المفاسد وأحاطت بالمكلَّف، وكلٌّ بقضاء الله وقدره ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

وفي الحديث: «**إنَّ أخوفَ ما أخافُ عليكُم ما يفْتَحُ اللَّهُ لكُمْ من زهرةِ الدُّنيا**» فقيل: أيأتي الخيرُ

---

(١) أي: كما يدل على صحة قوله هناك: «وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول»؛ كما أشرنا لذلك، وهوظاهر باعتبار أحدهما الذي شرحه هنا وهو المطلوب الفعل، وإنما اقتصر على إفادة دلالته على ما قال؛ لأنه الذي جعله رأس المسألة، ثم ينظر في المطلوب الترك: هل يؤخذ من كلامه الآتي ما يدل على أنه أيضاً عند ما صار مطلوباً بالقصد الثاني، بقي ما يتعلق به القصد الأول؟ فعليك بالتأمل، لأن قوله: «وكل منهما لا يخرج عن أصله» دعوى أخرى غير أصل المسألة، تحتاج إلى بيان ودليل.

بالشرِّ؟ فقال: «لا يأتي الخيرُ إلَّا[١] بالخير، وإن ممَّا ينبِت الرَّبيعُ ما يقْتُلُ حبَطاً أو يُلِمّ»[٢] الحديث.

وأيضاً؛ فباب سدِّ الذرائع من هذا القبيل؛ فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب[٣] فعله لعارض يعرض، وهو أصل متفق عليه في الجملة، وإن اختلف العلماء في تفاصيله؛ فليس الخلاف في بعض الفروع مما يُبطل دعوى الإجماع في الجملة؛ لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]، وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وشبه ذلك، والشواهد فيه كثيرة.

وهكذا[٤] الحكم في المطلوب طلبَ الندب، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، حسبما تناولته أدلَّة التعمُّق والتشديد، والنهي عن الوصال، وسَرْدِ[٥] الصيام، والتبتُّل، وقد تقدم من ذلك كثيرٌ.

ومثله المطلوب طلبَ الوجوب عزيمة، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب التَّرك، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوِّشاً[٦] وعائداً على الواجب بالنقصان؛ كما في قوله[٧]: «ليسَ مِنَ البِرِّ

---

(١) أي: إذا سار في طريقه واستعمله في حدوده، فإذا انحرف به عن حده؛ جر إلى المفاسد، ولكن ليس هذا من طبيعة الخير، وإنما هو مما دخل عليه، كما أشار إليه الحديث؛ فإن الربيع به حياة الإنسان والحيوان، ومع ذلك؛ فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها، وذلك من تصرفها هي، فإذا كان ما أكلته ضاراً بطبعه؛ فيكون ذلك من تركها النافع وتناولها الضار، وإذا كان ما أكلته في ذاته نافعاً ولكنها زادت عن حاجتها منه؛ يكون المثل أظهر، ورواية البخاري وبعض روايات مسلم هكذا: «مما ينبت الربيع»، وفي بعض روايات مسلم: «كل ما ينبت الربيع»، والمعنى عليه متعين في الوجه الثاني، وأن جميع ما ينبته المطر يضر إذا استعمل على غير وجهه، أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة الخضر؛ فإنه لا يضر، والحبط انتفاخ بطن البعير من المرعى الوخيم، يقال: حبط بطنه إذا انتفخ فمات.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٤٢٧، ومسلم: ٢٤٢٢، وأحمد: ١١١٥٧، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٣) المراد بالطلب الإذن وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة، يقول في «سد الذرائع»: «هو منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع»، وقد أولنا الجائز هناك بهذا أيضاً.

(٤) تكميل لبقية أنواع ما دخل في القسم الأول من المسألة، ولما كان كون طلب المندوب والواجب بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح، وإنما الحاجة فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوبي الترك بالقصد الثاني اقتصر عليه. قلت: وفي الأصل: وهذا.

(٥) ★ في الأصل: أوسرد.

(٦) وهو ما تبلغ المشقة فيه حالة لا طاقة للمكلف بالصبر عليها طبعاً؛ كالمرض الذي يعجز فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم خوف فوت النفس، أو شرعاً؛ كالصوم المؤدي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها؛ فهذا الضرب راجع إلى حق الله، فالترخص فيه مطلوب، وقد جاء في مثله: «ليس من البر...» الحديث، كما تقدم له في المسألة الخامسة من مبحث الرُّخَص؛ فقد صار الصوم المطلوب واجباً بالقصد الأول، مطلوب الترك بالقصد الثاني عند هذه العوارض.

(٧) ★ في (د): كقوله.

الصيامُ في السَّفَر»[١] وأشباه ذلك.

فالحاصل أنَّ المطلوبَ بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب التَّرك بالقصد الثاني، وهو المطلوب.

[فإن قيل:] هذا معارَض بما يدلُّ على خلافه، وأنَّ المدحَ والذَّمَّ راجعٌ إلى ما بثّ في الأرض وعلى ما وُضع فيها من المنافع على سواء[٢]؛ فإن الله عز وجل قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، وقال: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]، وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١].

وقد مرَّ أنَّ التكاليف وُضعت للابتلاء والاختبار، ليظهر في الشاهد ما سبق العلم به في الغائب، وقد سبق العلم بأنَّ هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار، لكن بحسب ذلك الابتلاء، والابتلاء إنما يكون بما له جهتان، لا بما هو ذو جهة واحدة، ولذلك ترى النِّعم المبثوثة في الأرض للعباد لا يتعلَّق بها ـ من حيث هي ـ مدحٌ ولا ذمّ، ولا أمر ولا نهي، وإنما يتعلَّق بها من حيث تصرُّفات المكلَّفين، وتصرُّفاتُ المكلَّفين بالنسبة إليها على سواء؛ فإذا عدَّت نِعماً ومصالح من حيث تصرُّفات المكلَّف؛ فهي معدودة [فِتناً ونِقماً] بالنسبة إلى تصرُّفاتهم أيضاً، ويوضح ذلك أنَّ الأمور المبثوثة للانتفاع ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة، ومهيأة للتصرُّفين معاً، فإذا كانت الأمورُ المبثوثةُ في الأرض للتكليف بهذا القصد وعلى هذا الوجه؛ فكيف يترجَّح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يُعدّ القصد الأول هو بثّها نِعَماً فقط؟ وكونها نِقماً وفتناً إنما هو على القصد الثاني؟

فالجواب: أن لا معارضة في ذلك، من وجهين:

أحدهما: أن هذه الظواهر التي نصَّت على أنها نِعَمٌ مجرَّدة من الشوائب؛ إما أن يكون المراد بها ما هو ظاهرها، وهو المطلوب الأول، أو يراد بها أنها في الحقيقة على غير ذلك، وهذا الثاني لا يصح؛ إذ لا يمكن[٣] في العقل ولا يوجد في السَّمع أن يخبر الله تعالى عن أمرٍ بخلاف ما هو عليه؛ فإنا إن فرضنا أنَّ هذه المبثوثات ليست بنعم خالصة، كما أنها ليست بنِقَم خالصة؛ فإخبار الله

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٩٤٦، ومسلم: ٢٦١٢، وأحمد: ١٤٤٢٦، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٢) راجع إلى المدح والذم؛ أي: فليس القصد الأول للشارع فيها أنها ممدوحة كما هي الدعوى.

(٣) هذا الوجه الأول لإثبات أنه لا تصح المعارضة، وذلك بنقض دليلها نقضاً إجمالياً بأنه لو صح لما صحت جهة امتنان الله بها المقتضية أنها نعم خالصة، وأيضاً؛ فإننا باستقراء أنواع النعم نتحقق أنها نعم خالصة قطعاً كما =

عنها بأنها نعمٌ وأنه امتنَّ بها وجعلها حُجَّةً على الخَلْق ومظنةً لحصول الشكر مخالفٌ للمعقول، ثم إذا نظرنا في تفاصيل النِّعم، كقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبأ: ٦ ـ ٧] إلى آخر الآيات، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ﴾ [النحل: ١٠] إلى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها؛ أفيصح في واحدة منها أن يقال: إنها ليست كذلك بإطلاق، أو يقال: إنها نِعَمٌ بالنسبة إلى قوم، ونِقَمٌ بالنسبة إلى قوم آخرين؟ هذا كلُّه خارجٌ عن حُكم المعقول والمنقول.

والشواهد[1] لهذا أنَّ القرآن أنزل هدًى ورحمةً وشفاء لما في الصدور، وأنه النور الأعظم، وطريقه هو الطريق المستقيم، وأنه لا يصح أن يُنسب إليه خلاف ذلك، مع أنه قد جاء فيه: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]، وأنه ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] لا لغيرهم، وأنه ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة لقمان: ٣] إلى أشباه ذلك.

ولا يصحُّ أن يقال: أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين، أو هو محتمل أن يكون هدى أو ضلالاً، نعوذُ بالله من هذا التوهّم.

لا يقال: إنَّ ذلك قد يصحّ بالاعتبارين المذكورين[2] في أن الحياة الدنيا لعبٌ ولهو، وأنها سُلّم إلى السعادة، وجِدٌّ لا هزلٌ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦].

لأنا نقول: هذا حقٌّ[3] إذا حملنا التعرّف بالنِّعَم على ظاهر ما دلَّت عليه النصوص، كما يصح في كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دلَّ عليه الإجماع، وما سوى ذلك فمحمول على وجه لا يخلُّ بالقصد الأول في بَثِّ النِّعَم.

= صنع، والوجه الثاني بإزالة سبب الشبهة التي انبنت عليها المعارضة، وذلك أن ما يرى من كون هذه الأشياء نقماً على البعض ليس آتياً من جهتها، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما سيوضحه، فتغاير الوجهان.

(١) ★ في الأصل: الشاهد.

(٢) أحدهما الاعتبار المجرد عن الحكمة التي وضعت لها الدنيا، من كونها متعرفاً للحق ومستحقاً لشكر الواضع لها، والثاني: الاعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة من تعارض الأدلة بيان حسن جداً في توجيه الاعتبارين، يعني: وعليه؛ فيصح توجه المدح والذم إلى النعم بهذين الاعتبارين.

(٣) أي: صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهذين الاعتبارين، ولكن على أنهما ليسا مستويين، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم؛ كما يدل عليه ظاهر الآيات، وما عداه من الفتن واللهو والغرور ليس بالقصد الأول، بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصداً أولياً، كما يقال في هداية القرآن: هي الأصل الذي لا شك فيه، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيدهم غيّاً وضلالاً بالطعن فيه بأنه سحر وكذب إلى آخر إفكهم، وعند التأمل لا يجد أنه ضللهم في شيء من الحقائق كانوا عرفوها وبسببه انحرفوا عنها، وإنما

والوجه الثاني: أنَّ كون النِّعَم تؤول بأصحابها إلى النِّقَم إنما ذلك من جهة وضع التكليف[1]؛ لأنها لم تصر نقماً في أنفسها، بل استعمالها على غير الوجه المقصودِ فيها هو الذي صيَّرها كذلك؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً، وجميع ما أشبهه نِعَم ظاهرة لم تتغير[2]؛ فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير ما حُدَّ[3] صارت عليهم وبالاً؛ وفعلُهم فيها هو الوبال في الحقيقة، لا هي؛ لأنهم استعانوا بنِعَم الله على معاصيه.

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن؛ فإنهم لمَّا مُثِّلَت أصنامهم التي اتخذوها من دون الله ببيت العنكبوت في ضعفه؛ تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا [أن] الأمر كذلك، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقصود، وقالوا: ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾ [البقرة: ٢٦]؛ فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا بقوله: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦].

ثم استدرك البيان المنتظر بقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] نفياً لتوهّم من يتوهّم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم؛ أي: هو هدى كما قال أولاً: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] لكن الفاسقين يضلّون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن، كذلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه، وهو الذي أنزل مِن أجله، وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى[4]، فإذا تقرَّر هذا؛ صارت النِّعم نِعَماً بالقصد الأول، وكونها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها، وذلك معنى القصد الثاني، والله أعلم.

[وأما الثاني:] وهو أن المطلوب الترك [بالكلِّ] هو بالقصد [الأول][5]؛ فكذلك أيضاً؛ لأنه

= كل ما يتعلق بإضلالهم به زيادتهم في الكفر بجحده والطعن فيه وفيمن جاء به، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن؛ فاعرف هذه السانحة، وهي تؤيد ما يريده المؤلف، وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [[البقرة: ٢٦]] إشارة إلى هذا كما يأتي.

(١) ★ في (د): المكلّف. (٢) ★ في الأصل: لا تتغير.

(٣) ★ في (د): غير مأخذ.

(٤) حيث تقرر فيها أن الإرادة جاءت على معنيين: قدرية، وأمرية، وأنه تعالى أعان أهل الطاعة؛ فجاء فعلهم على وفق الإرادتين، ولم يعن أهل المعصية؛ فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط، وتقدم له إشارة إليه آنفاً في قوله: «وكل بقضاء الله وقدره».

(٥) أي: وإن كان لا حرج في جزئيه بالقصد الثاني، بل قد يكون مطلوباً بهذا القصد.

لما تبيَّن أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل؛ صار مطلوب الترك؛ لأنه ليس فيه إلَّا قطع الزمان في غير فائدة، وليس له قصدٌ ينتظر حصوله منه على الخصوص؛ فسماع الغناء[1] المباح مثلاً ليس بخادم لأمر ضروري، ولا حاجي ولا تكميلي، بل قطعُ الزمان به صَادٌّ[2] عمَّا هو خادم[3] لذلك؛ فصار خادماً لضده.

ووجه ثانٍ: أنه من قبيل اللَّهو الذي سمّاه الشارعُ باطلاً؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا﴾ [الجمعة: ١١] يعني: الطبل أو المزمار أو الغناء أو اللعب على حسب اختلاف المفسرين، وقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ [لقمان: ٦]، وقال في مَعرض الذَّم للدنيا: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[4] الآية [محمد: ٣٦]، وفي الحديث: «**كُلُّ لهوٍ باطلٌ إلَّا ثلاثةٌ**»[5]؛ فعدّه مما لا فائدة فيه؛ إلَّا الثلاثة، فإنها لما كانت تخدم أصلاً ضرورياً أو لاحقاً به؛ استثناها ولم يجعلها باطلاً.

ووجه ثالث: وهو أن هذا الضرب لم يقع الامتنان به، ولا جاء في معرض تقرير النِّعَم كما جاء القسم الأول؛ فلم يقع امتنان باللهو من حيث هو لهو، ولا بالطَّرَب ولا بسببه[6] من جهة ما

(١) ★ في (د): فصار الغناء.

(٢) ★ في (د): صَدٌّ.

(٣) لم يقل: «صد عن هذه الأمور الثلاثة»؛ لأنه لو كان كذلك لكان منهياً عنه بالجزء أيضاً لا بالكل فقط، وإنما هو معطل للمباحات الأخرى من طرق الكسب وغيرها، الخادمة للمراتب الثلاثة؛ فيكون خادماً لضد هذه المراتب؛ فكان مذموماً بالقصد الأول.

(٤) فاللهو ذكر في هذه الآية في معرض الذم، وقد جعل الطبل وما معه في الآية السابقة من اللهو؛ فيكون الطبل وما معه مما هو في معرض الذم في نظر الشارع بالقصد الأول.

(٥) تقدم أنها الزوجة والفرس وآلات الرمي.

★ وتمام الحديث «**كل شيء يلهو به الرجل باطل إلا رمي الرجل بقوسه وتأديبه فرسه وملاعبته أهله، فإنهنّ حقّ**» أخرجه الدارمي: ٢٤٠٥، وأحمد: ١٧٣٠٠، من حديث عقبة بن عامر، وهو حسن بمجموع طرقه وشواهده.

(٦) أي: والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو، بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما في الأول، أو للدين كما في غيره؛ فانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ الآية [الروم: ٢١]، وقوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقد فسرت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رمي النبل، وما وقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة، وإن كان ظاهره من اللهو، لكنه موافق لما جرت به محاسن العادات؛ ففيها التزاوج، وتأديب الخيل، وتعلم الرماية، أما قسم الغناء وما معه؛ فإنه خارج عن العادات المستحسنة، ويمكن أن يعتبر قوله: «وهو على وفق. . . إلخ» وجهاً آخر مستأنفاً؛ كأنه يقول: وأيضاً؛ فإن ما فيه الفائدة المذكورة جارٍ على وفق محاسن العادات، بخلاف هذا القسم فخارج عنها، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول، وإن كان ظاهر كلامه أنه من الوجه الثالث؛ إلا أنه يبقى الكلام في ضابط محاسن العادات وسيئاتها: هل ما يتفق على كونه حسناً في كل أمة وكل وقت، أم ما هو؟ .

يسببه، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو مطلوب، وهو على وفق ما جرى في محاسن العادات؛ فإن هذا القسم خارجٌ عنها بالجملة.

ويحقق ذلك أيضاً أنَّ وجوه التمتُّعات هُيِّئت للعباد أسبابُها خَلقاً واختراعاً؛ فحصلت المنَّة بها من تلك الجهة، ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص[١] **به في أصل الخلق، وإنما هي مبثوثة لم يحصل من جهتها تعرف بمنَّة**، ألا ترى إلى قوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وقال: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ [الرحمن: ١٠] إلى قوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢]، وقوله: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةًۚ﴾ [النحل: ٨] إلى أشباه ذلك[٢]، ولا تجد في القرآن ولا في السنَّة تعرُّف الله إلينا بشيء خُلق للهو واللعب.

فإن قيل: إنَّ حصول اللَّذة وراحة النفس والنشاطِ للإنسان مقصودٌ، ولذلك كان مبثوثاً في القسم الأول؛ كلذَّة الطعام، والشَّراب، والوقاع، والركوب، وغير ذلك، وطلبُ هذه اللَّذات بمجرَّدها من موضوعاتها جائزٌ، وإن لم يطلب[٣] ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها؛ فليكن جائزاً أيضاً في اللهو واللعب، بالتفرُّج في البساتين، وسماع الغناء، وأشباهها مما هو مقصودٌ للشارع فعله، والدليل على ذلك أمور:

منها: بثّها[٤] في القسم الأول.

ومنها[٥]: أنّه جاء في القرآن ما يدلُّ على القصد إليها؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: ٦]، وقال: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةًۚ﴾ [النحل: ٨]، وقال:

---

(١) أي: لم يخلق شيء ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب، ولكن هذين يصرف إليهما ما خلق للفوائد مما يكون قابلاً للتلهي به، ولذلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار إليه في الآيات؛ فالأولى جعل الامتنان فيها بإخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم، والثانية بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للإنسان، وبالبحرين وأنه يخرج منهما ما به الزينة، ولم يمتن بالتزين بهما، وكذا الآية الثالثة، وقد جعل الزينة فيها تابعة لمنافع الركوب، وهذا كله مما يحقق الوجه الثالث الذي يقول فيه: إنه لم يقع الامتنان باللهو؛ أي: لأنه إذا لم يخلق شيء يختص بأصل خلقته للهو؛ فلا يتأتى الامتنان به كذلك.

(٢) تتميم لقوله: «ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص به في أصل الخلق».

(٣) وحيث سلّمتم أن هذه اللذات ومروّحات النفس تقصد، وإن لم يقصد معها ما يخدم الضروري، وهي حينما تتجرَّد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع وأنواع اللهو، يلزم أن تسلّموا بجوازها وقصدها قصداً أولياً، وبهذا يعلم أنه يصلح دليلاً معارضاً؛ فانظر لِمَ لَم يعده رابعاً مع الثلاثة بعده؟ .

(٤) أي: انتشارها ومصاحبتها لأنواعه، حتى كأنها ملازمة لها؛ أي: فحكم الجواز في القسم الأول يكون منصباً عليها أيضاً.

(٥) معارضة للوجه الثالث.

﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا[(١)] وَرِزۡقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧].

وما كان نحو ذلك، وهذا كلُّه في مَعرض الامتنان بالنِّعَم والتجمّل بالأموال والتزيّن بها، واتخاذُ السكر راجع[(٢)] إلى معنى اللهو واللعب؛ فينبغي أن يدخل في القسم الأول.

ومنها: أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لضدِّ المطلوب بالكلِّ؛ فهي خادمة للمأمور به أيضاً[(٣)]؛ لأنها مما فيه تنشيط وعونٌ على العبادة والخير، كما كان المطلوب بالكلِّ كذلك. فالقسمان متَّحدان، فلا ينبغي أن يفرَّقَ بينهما.

[فالجواب:] أن استدعاء النشاط واللذة[(٤)] إن كان مبثوثاً[(٥)] في المطلوب بالكلِّ؛ فهو نفس خادم للمطلوب بالفعل، وأما إذا تجرَّد عن ذلك فلا نُسلِّم أنه مقصودٌ، وهي مسألة النزاع، ولكن المقصود أن تكون اللذةُ والنشاطُ فيما هو خادمٌ لضروريٍّ أو نحوه.

ومما يدلُّ على ذلك قوله في الحديث: «**كلُّ لَهوٍ باطلٌ إلَّا ثلاثة**»[(٦)]؛ فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكّد وأبطل البواقي.

وفي الحديث أنَّ أصحاب رسولِ الله ﷺ مَلُّوا مَلَّة فقالوا: يا رسولَ الله، حدِّثنا؟ يعنون بما يُنشط النفوس؛ فأنزل الله عز وجل: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ [كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا]﴾[(٧)] الآية [الزمر: ٢٣].

فذلك[(٨)] في معنى أن الرجوع إلى كتاب الله بالجِد فيه غاية ما طلبتم[(٩)]، وذلك ما بثَّ فيه

---

(١) سيأتي له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكراً ليس من مواضع الامتنان؛ فلا شأن له بإفادة الحل حتى يحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين.

(٢) بل لا شيء أدخل في باب اللهو من تناول المسكر.

(٣) أي: وإن كانت خادمة لضد بعض المطلوب بالكل؛ فهي خادمة لبعض آخر منه كالعبادة وفعل الخير؛ لما فيها من تنشيط البدن، وراحة النفس من الأتعاب والهموم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال، عبادة وغيرها.

(٤) ★ في (د): اللذات.

(٥) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعاً لخدمة ضروري كما هو القسم الأول وبين ما يكون مجرد لهو، والثاني محل النزاع، والذي يدل لنا الحديثان بعد، ولا يخفى عليك صلاحية هذا الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة، بل الأربعة على ما قررناه.

(٦) ★ تقدم تخريجه قبل صفحتين.

(٧) ★ أخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (٧/ ١٤٧)، وابن حبان: ٦٢٠٩، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٣٧٦)، وأبو نعيم في «الحلية»: (٤/ ٢٤٨). من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ، وإسناده قوي.

(٨) ★ في الأصل: فكان ذلك.

(٩) انظر مع قوله: «وهذا خلاف ما طلبوه» لتوفق بينهما، ولعل الفرض بهذا أنه أولى ما يقع طلبكم له؛ كقوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِ﴾ [البقرة: ١٨٩]؛ فأجيبوا إلى خير ما طلبوا، يعنى: ولو كان ما طلبوه مما فيه

من الأحكام والحِكَم والمواعظ والتحذيرات والتبشيرات، الحاملة على الاعتبار، والأخذِ بالاجتهاد، فيما فيه النجاة والفوزُ بالنعيم المقيم، وهذا خلاف ما طلبوه.

قال الراوي: «ثم مَلُّوا مَلَّة، فقالوا: حدِّثنا شيئاً فوق الحديث ودون القرآن؟ فنزلت سورة يوسف». فيها آيات ومواعظ وتذكيرات وغرائب، تحثُّهم على الجِدّ في طاعة الله، وتروِّح من تعب أعباء التكاليف مع ذلك، فدُلّوا على ما تضمّن قصدهم مما[1] هو خادم للضروريات، لا ما هو خادم لضد ذلك.

وفي الحديث أيضاً: «**إنّ لكلِّ عابدٍ شِرَّةً، ولكلِّ شِرَّة فَترة؛ فإما إلى سُنَّة، وإما إلى بدعة، فمنْ كانت فَترَته إلى سُنَّة فقد اهتَدَى، ومَن كانت فَترتُه إلى غيرِ ذلك[2] فقد هَلَك**»[3].

وأما آيات الزينة والجمال والسّكَر؛ فإنما ذُكرت فيها[4] لتبعيتها لأصول تلك النعم، لا أنها هي المقصود الأول في تلك النِّعم.

وأيضاً؛ فإن الجَمال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول؛ لأنه خادم[5] له، ويدلُّ عليه

= اللهو واللعب مما يقصد شرعاً لأجابهم إليه، ولما ازدادت رغبتهم في طلبهم الأول لم يجبهم إليه مباشرة، بل بما يكون مبثوثاً فيه فقط مع كونه خادماً لأصل ضروري، وهو الدين.

(١) ★ في (د): بما.

(٢) إنما يظهر الشاهد في الحديث على رواية: «ومن كانت فترته إلى غير ذلك»، وهو يشمل اللهو واللعب، وذلك كما هو الواقع أن كثيراً ممن تشددوا في العبادة حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملاذ النفوس، والبدعة بالمعنى الذي يحدده لها المؤلف ـ وهو أنها لا تكون إلا في عبادة ـ ليس لها أصل فيما ورد عن الشارع، إذا أخذ بها في معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو واللعب الذي يقصده؛ كالغناء وما معه الذي هو موضوع كلامنا.

(٣) ★ أخرجه أحمد: ٦٤٧٧، وابن حبان: ١١، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، وإسناده صحيح.

(٤) أي: ذكرت الزينة وما معها في الآيات المذكورة تبعاً لما ذكر فيها من أصول النعم المعتد بها؛ كالدفء، وحمل الأثقال إلى الجهات البعيدة، وغيرها من المنافع التي أشار إليها هنا إجمالاً، وفصلها في آيات أخرى؛ كاللبن، والجلود تتخذ منها البيوت، وغير ذلك، كما قال فيه: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ كَثِيرَةٌ﴾ [المؤمنون: ٢١]، ومما يحقق غرضه أنه مع تكرير ذكر النعم إجمالاً وتفصيلاً لم يذكر الجمال والزينة في الآيات الأخرى، أعني: التي في معرض الامتنان، لا التي مثل آية: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ﴾ [الكهف: ٤٦]؛ فإن هذه من باب آية: ﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [التغابن: ١٥]، وعدم ذكره في الآيات الأخرى يدل على أنها إنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعاً، وقد عرفت منزلة التابع في المسائل السابقة، هذا ومتى كان نائب فاعل «ذكرت» عائداً على نفس الزينة وما معها كما قررنا لا على لفظ آيات؛ فالعبارة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح.

(٥) أي: وتقدم أن ما كان مبثوثاً فيه؛ فهو خادم للمطلوب بالفعل.

قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وقوله عليه [الصلاة و] السلام: «إنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحبُّ الجَمال»[١]، «إن اللَّهَ يُحِبُّ أن يَرى[٢] أثَرَ نِعْمتِهِ على عَبْدِه»[٣].

وأما السَّكَر فإنه قال فيه: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا﴾ [النحل: ٦٧]؛ فنسب إليهم اتخاذ السكر ولم يُحسِّنه، وقال: ﴿وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧] فحسَّنه.

فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرّف، لا بنفس التصرّف؛ كالامتنان بالنِّعَم الأخرى الواقع فيها التصرّف؛ فإنهم تصرَّفوا بمشروع وغير مشروع، ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النِّعم، بل قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾ الآية [يونس: ٥٩]؛ فتفهَّم هذا.

وأما الوجه الثالث: فإنها إن فرض كونها خادمة للمأمور به؛ فهي من القسم الأول؛ كملاعبة الزوجة، وتأديب الفرس وغيرهما، وإلَّا فخدمتهما للمأمور به بالقصد الثاني، لا بالقصد الأول، إذ[٤] كان ذلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشّطه مما هو مطلوب الفعل بالكلِّ؛ كملاعبة الزوجة، ويكفي من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها، والاستراحةُ من الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزول عنه كلال العمل لا دائماً كلُّ هذه الأشياء مباحة؛ لأنها خادمة للمطلوب بالقصد الأول.

أما الاستراحة إلى اللَّهو واللَّعب من غير ما تقدم؛ فهو أمرٌ زائد على ذلك كلّه؛ فإن جاء به من غير مداومة؛ فقد أتى بأمر يتضمَّن ما هو[٥] خادم للمطلوب الفعل؛ فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، فباين القسم الأول؛ إذ جيء فيه بالخادم له ابتداءً، وهذا إنما جيء به

(١) ★ أخرجه مسلم: ٢٦٥، وأحمد: ٣٧٨٩، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٢) أي: فرؤية أثر النعمة مما يخدمها، وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهداً للمباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة الندب، وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروهاً، راجع المسألة الثانية في المباح، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات من مأكل وملبس. . . إلخ.

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ٢٨١٩، وأحمد: ٦٧٠٨، من حديث عبد الله بن عمرو، وإسناده حسن.

(٤) في (د): إذا، لذا قال دراز: لعل الأصل: إذ، فهو تعليل لسابقه.

(٥) أي: النشاط والراحة التي هي خادم لما يطلب فعله من ضروري أو حاجي مثلاً؛ أي: فليس خادماً للمطلوب الفعل مباشرة، بل بواسطة، ولكنه يخدم مطلوب الترك مباشرة، أما القسم الأول؛ كالأكل، والشرب، وتأديب الفرس مثلاً؛ فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة، فلذلك اختلف حكمهما.

بما هو خادم للمطلوب الترك، لكنه تضمَّن خدمة المطلوب الفعل إذا[1] لم يداوم عليه، وهذا ظاهر لمن تأمَّله.

فصل: (ليس كل مباح يطلب تركه إذا أدى لمفسدة)

فإن قيل: هذا البحث كلُّه تدقيقٌ من غير فائدة فقهية تترتَّب عليه؛ لأن كلا القسمين قد تضمَّن[2] ضد ما اقتضاه في وضعه الأول؛ فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال في الاستعمال للمباح أو ترك الاستعمال، وما زاد على ذلك لا فائدة فيه فيما يظهر، إلا تعليق الفكر بأمر صناعي، وليس هذا من شأن أهل الحزم من العلماء.

فالجواب: أنه ينبني عليه أمور[3] فقهية، وأصول عملية:

منها: الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للمفاسد، وما لا يُطلب الخروج عنه وإن اعترضت العوارض، وذلك أنَّ القواعد المشروعة بالأصل إذا داخَلَتها المناكر؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمُساكنة إذا كَثُر الفساد في الأرض واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلَّف عند أخذه في حاجاته وتصرُّفه في أحواله لا يسْلَم في الغالب من لقاء المنكَر أو ملابَسَته؛ فالظاهر يقتضي الكفّ عن كلِّ ما يؤدّيه إلى هذا، ولكن الحق يقتضي أن لا بدَّ له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكلِّ، وهي إما مطلوب بالأصل[4] وإما خادم للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فرض الكَفّ عن ذلك أدَّى إلى التضييق والحرج[5]، أو تكليف ما لا يُطاق، وذلك مرفوع عن هذه الأمة؛ فلا بدَّ للإنسان من ذلك، لكن

---

(١) فإذا داوم عليه وضيع الوقت فيه؛ لم يكن خدم به شيئاً من المصالح، بل كان مضيعاً لها؛ فلهذا نهي عن الدوام.

(٢) كما هي عبارته أول المسألة حيث قال فيهما: «وقد يصير مطلوب... إلخ»، وقوله: «على ما يقتضيه الحال... إلخ»؛ أي: فإن أدى استعماله إلى تفويت مصلحة نهي عنه، وإلا فلا.

(٣) أي: فروع في مسائل متنوعة، وقوله: «وأصول عملية»؛ أي: قواعد كلية تفيد عملاً كما سيقول: «فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد».

(٤) يرجع إلى قوله: «مطلوبة بالجزء»؛ وما بعده يرجع إلى ما بعده.

(٥) يرجع إلى قوله: «خادم»، وقوله: «أو تكليف» راجع إلى قوله: «إما مطلوب بالأصل» فإن الحاجي خادم للضروري الذي هو حفظ الحياة في البيع والشراء والمساكنة مثلاً، فإن كانت الحاجة إليه لا تصل إلى حفظ الحياة الذي هو ضروري، وكان يتحرج فقط بتركه؛ كان خادماً للمطلوب بالأصل. قلت: وفي الأصل: أو الحرج.

مع الكفّ عمّا يُستطاع الكفُّ عنه، وما سواه فمعفوٌّ عنه؛ لأنه بحكم التبعية[(١)] لا بحكم الأصل.

وقد بسط الغزاليُّ هذا المعنى في كتاب[(٢)] الحلال والحرام من «الإحياء» على وجهٍ أخص[(٣)] من هذا، فإذا أخذ قضية عامة استمر واطَّرد.

و[قد] قال ابن العربي[(٤)] في مسألة دخول الحمَّام بعدما ذكر جوازه: «فإن قيل: فالحمَّام دار يغلب فيها المُنكَر؛ فدخولها إلى أن يكون [حراماً] أقرب منه إلى أن يكون مكروهاً؛ فكيف أن يكون جائزاً؟ قلنا: الحمَّام موضِع تَداوٍ وتَطهُّر؛ فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات، وتظاهر المنكرات، فإذا احتاج إليه المرء دخَلَه، ودفعَ المنكرَ عن بصره وسمعه ما أمكنه، والمنكرُ اليوم في المساجد والبلدان؛ فالحمَّام كالبلد عموماً، وكالنهر خصوصاً». هذا ما قاله، وهو ظاهر في هذا المعنى[(٥)].

وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلّها، وهذا إذا أدَّى الاحتراز من العارض للحرج، وأما إذا لم يؤدِّ إليه وكان في الأمر المفروض مع ورود النهي [سعة] كسَدِّ الذرائع، ففي المسألة نظر، ويتجاذبها طرفان؛ فمن اعتبر العارض سدَّ في بيوع الآجال وأشباهها من الحِيَل، ومَن اعتبر الأصل لم يسدّ ما لم يبدُ الممنوع صراحاً[(٦)].

ويدخل أيضاً في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب[(٧)]؛ فإن لاعتبار الأصل رسوخاً حقيقياً، واعتبارُ غيره تكميلي من باب التعاون، وهو ظاهر.

---

(١) أي: لضروريه أو حاجيه فقط، ولو كان بحكم الأصل مباحاً لما ألزم بالوقوف عند حد، وقد سماه عفواً كما سبق له في ذكر مرتبة العفو، وأنها مرتبة غير الأحكام الخمسة، وليست داخلة في المباح.

(٢) لأنه بناء على أن المناكر تأتي من طبيعة المباحات إذا استرسل فيها دون حد، أما هنا، فالمناكر التي مثل بها المؤلف عارضة، خارجة عن نفس المباحات، لا دخل للمؤلف في جلبها؛ فهو يقول: «إذا أخذ الموضوع عاماً أدخل على المباحات مطلقاً ما يقتضي حظرها، سواء أكان من جهتها هي أم كان من عوارض خارجة عنها؛ فإنها تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة، مع التحرز بقدر الاستطاعة من الوقوع في المحظورات دفعاً للحرج ولتكليف ما لا يطاق، ويكون ما لابسها من المحظورات من باب العفو».

(٣) ★ في المطبوع: بسطه الغزالي في كتاب . . . .

(٤) ★ انظر: «عارضة الأحوذي»: (١٠/ ٢٤٤).

(٥) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح (١/ ١٤٦)، وفصله هناك تفصيلاً وافياً.

(٦) فإن ظهر أنه يقع في الممنوع غالباً أو قطعاً، مع فرض المسألة وهو أنه في سعة ليس فيها حرج ولا تكليف ما لا يطاق؛ فإنه لا خلاف في اعتبار المحظور وتقرير حرمة الدخول في هذا المباح.

(٧) كما في جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة، لكن الأصل في الأشياء الطهارة؛ فهل تصح

أما إذا[(١)] كان المباحُ مطلوبَ الترك بالكلِّ؛ فعلى خلاف ذلك، إذ لا يجوز لأحد أن يستمع إلى الغناء، وإن قلنا: إنه مباح، إذا حضره منكر أو كان في طريقه؛ لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه، ولا هو خادم لمطلوب الفعل؛ فلا يمكن[(٢)] والحالة هذه أن يستوفي المكلَّف حظَّه منه؛ فلا بدَّ من تركه جملة، وكذلك اللعب وغيره.

وفي كتاب الأحكام بيانٌ لهذا المعنى في فصل الرُّخَص، وإليه يرجع وجه الجمع بين التحذير من فتنة الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها.

فإن قيل: فقد حذَّر السلفُ من التلبُّس بما يجرُّ إلى المفاسد، وإن كان أصلُه مطلوباً بالكلِّ، أو كان خادماً للمطلوب؛ فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهها مما هو مطلوب شرعاً، وحضَّ كثيرٌ من الناس على ترك التزوُّج وكسب العيال؛ لما داخَلَ هذه الأشياء واتبعها من المنكرات والمحرَّمات.

وقد ذُكر عن مالك أنه ترك[(٣)] الجَماعات، والجُمُعات، وتعليم العلم، واتباع الجنائز، وما أشبه ذلك مما هو مطلوب لا يحصل إلَّا مع مخالطة الناس، وهكذا غيره، وكانوا [علماء، وفقهاء وأولياء، ومُثابرين على تحصيل الخيرات وطلب المثوبات، وهذا كلُّه له دليلٌ في الشريعة؛ كقوله عليه الصلاة والسلام]: «**يُوشِكُ أن يَكونَ خَيرُ مالِ المُسلِمِ غَنماً يَتْبَعُ بها شَعَفَ الجِبَالِ ومواقعَ القَطْرِ، يَفِرُّ بدينه مِن الفِتَنْ**»[(٤)]، وسائر ما جاء في طلب العزلة، وهي متضمِّنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكلِّ أو بالجزء، ندباً أو وجوباً، خادماً لمطلوبٍ أو مقصوداً لنفسه، فكيف بالمباح؟

[فالجواب:] أنَّ هذا المعنى لا يرد، من وجهين:

= الصلاة فيها مع الشك؟ ينبني الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب، كما هو رأي مالك، أو العكس كما هو رأي ابن حبيب.

(١) هذا مقابل قوله: «وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل»، وبها يتجلى الفرق.

(٢) تفريع على النفي، وبيانه: أنه لو كان مطلوب الفعل أو خادماً له وحضره المنكر، وعوّلنا على المنع منه بسبب ذلك، لحصل الحرج بعدم استيفاء المكلف حظه من ذلك المباح؛ فلذا أبيح له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه، أما هنا؛ فليس كذلك، فحظه منه كالعدم؛ فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من المنكر، فقوله: «فلا بد من تركه» تفريع على قوله: «لأنه غير مطلوب. . . إلخ»، ومعنى «لا يمكن» لا يجوز.

(٣) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه، وكان لا يحب أن يذكر ذلك للناس؛ لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى؛ فليس مما نحن فيه.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ١٩، وأحمد: ١١٠٣٢، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

أحدهما: أنَّا إنما تكلَّمنا في جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها[١]، فمن عمل على أحد الجائزين فلا حرج عليه، ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء، لأنا لم نتعرَّض[٢] في هذه المسألة للنظر فيه.

والثاني: أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السَّلفُ من ذلك إنما هو بناء على مُعارض أقوى في اجتهادهم مما تركوه؛ كالفِرار من الفتن، فإنها في الغالب قادحة في أصول[٣] الضروريات؛ كفِتن سَفْك الدِّماء بين المسلمين في الباطل وما أشبه ذلك، أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبُّس، مع المفسدة المنجَرَّة بسببه، أو ترك[٤] ورع المتورّع[٥] يحمل على نفسه مشقة يحتملها، والمشقات تختلف كما مرَّ في كتاب الأحكام؛ فكلٌّ هذا لا يقدَح في مقصودنا على حال.

فصل: (ليس كل مباح ينقلب طاعة بالنية)

ومنها: الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب، وذلك أنَّ ما كان منها خادماً لمأمور به تصوّر فيه أن ينقلب إليه؛ فإنَّ الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسببٌ في إقامة ما هو ضروري، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب، وبين ما ليس كذلك، وليس بينهما تفاوت يُعتدُّ به إلَّا في أخذه من جهة الحظ، أو من جهة الخطاب الشرعي؛ فإذا أخذ من جهة الحظ؛ فهو المباح بعينه، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعي فهو المطلوب بالكل[٦]؛ لأنه في القصد الشرعي خادمٌ للمطلوب، وطلبه بالقصد الأول، وهذا التقسيم قد مرَّ بيانه في كتاب الأحكام.

---

(١) أي: من الحاجية، وهي التي يؤدي الكف عنها إلى ضيق وحرج.

(٢) انظره في قوله: «لا بد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل»، وقوله: «وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها»، وجعله ما فيه السعة محل نظر، يجري فيه الخلاف في سَدِّ الذرائع ومسألة تعارض الأصل والغالب، وهل يقال: إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء؟ وكذلك الحاجية المؤدية إلى الضيق والحرج الفادح.

(٣) أما الجمعة والجماعات؛ فمن مكملات إقامة الدين، لما فيها من إظهار أبهة الإسلام وقوة أهله إلى آخر ما سبق.

(٤) عطف في المعنى على قوله: «للإشكال»؛ أي: أو كان الترك لورع المتورع يحمل نفسه مشقة يطيقها هو وإن لم يطقها كثير من الناس، لا أن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول في المباحات المذكورة؛ فيصح أن يكون «ترك» فعلاً مبنياً للمجهول؛ أي: ترك ما ذكر لأجل ورع المتورع من هؤلاء.

(٥) ★ في الأصل: ورع لمتورع.

(٦) بمراجعة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام، ويعلم أن كون المباح مطلوباً بالكل لا يتوقف على

فإذا ثبت هذا؛ صحَّ في المباح الذي هو خادمٌ للمطلوب[1] الفعل انقلابُه طاعة؛ إذ ليس بينهما إلَّا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن، وأما ما كان خادماً لمطلوب الترك؛ فلما كان مطلوب الترك بالكلِّ؛ لم يصح[2] انصرافه إلى جهة المطلوب الفعل؛ لأنه إنما ينصرف إليه من جهة الإذن، وقد فرض عدم الإذن فيه بالقصد الأول، وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة؛ فلم يصح فيه أن ينقلب طاعةً.

فاللعب مثلاً ليس في خدمة المطلوبات، كأكل الطيبات وشربها؛ فإنَّ هذا داخلٌ بالمعنى في جنس الضروريات وما دار بها، بخلاف اللعب؛ فإنه داخل بالمعنى في جنس ما هو ضدٌّ لها، وحاصل هذا المباح أنه [مما] لا حرج فيه خاصة؛ لا أنه[3] مخيَّر فيه كالمباح حقيقة، وقد مرَّ[4] بيان ذلك.

وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح؛ فإن من الناس من يقول إنه ينقلب بالقصد طاعة، وإذا عُرض على هذا الأصل تبيَّن الحق[5] فيه إن شاء الله تعالى.

[**فإن قيل:**] إذا سَلَّمنا أنَّ الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول؛ فقد مَرّ أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني؛ فاللَّعب والغناء ونحوهما إذا قُصد باستعمالهما التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة، فقد صارت على هذا الوجه طاعة؛ فكيف يقال إن مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة؟

= أخذه من جهة الإذن كما هو ظاهر العبارة، وأن المباح المطلوب بالكل لا بد أن يكون خادماً لمطلوب، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط؛ حتى يكون أخذاً له من جهة اختياره وإرادته لا غير، وأن الحظ على ضربين: فما كان داخلاً تحت الطلب؛ فللعبد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه، والثاني غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو؛ فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه، ويعلم أيضاً أن قوله: «فهو مطلوب بالكل» ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف، بل المراد ألّا يتأتى أن يؤخذ من جهة الإذن إلا إذا كان مما يدخل تحت الطلب بالكل، يعني: ومتى أخذ كذلك برئ من الحظ وخرج عن كونه مباحاً إلى كونه طاعة.

(١) ★ في (د): المطلوب.

(٢) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان يخدمه، مع أنه إنما يخدم ضده، وأيضاً إنما ينصرف إليه لو كان داخلاً تحت الطلب، أي: الكلي، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل، وحينئذٍ؛ فلا يتأتى أخذه من جهة الإذن حتى يبرأ من الحظ؛ فينقلب طاعة.

(٣) ★ في الأصل: لأنه.

(٤) أي: في المسألة الرابعة من المباح.

(٥) أي: وإنه غير معقول انقلابه طاعة؛ لأنه من قسم المنهي عنه بالكل؛ فلا يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له؛ لأنه لم يطلبه جزئياً، وهو ظاهر، ولا كلياً؛ لأنه منهي عنه.

فالجواب: أنَّ اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعبٌ أو غناء، بل من جهة ما تضمَّن من ذلك لا[(١)] بالقصد الأول؛ فإنه استوى مع النوم مثلاً، والاستلقاء على القفا، واللَّعب مع الزوجة في مطلب الاستراحة، وبقي اختيار كونه لعباً على الجملة أو غناءً تحت حُكم اختيار المستريح؛ فإذا أخذه من اختياره فهو سعيٌ في حظِّه؛ فلا طلب، وإن أخذه من جهة الطلب؛ فلا طلب[(٢)] في هذا القسم كما تبيَّن.

ولو اعتبر[(٣)] [فيه] ما تضمَّنه بالقصد الثاني؛ لم يضر الإكثار منه والدوام عليه، ولا كان منهياً عنه بالكل؛ لأنه قد تضمَّن خدمة المطلوب الفعل؛ فكان يكون مطلوب الفعل بالكلِّ، وقد فرضناه على خلاف ذلك، هذا خُلف، وإنما يصير هذا شبيهاً بفعل المكروه طلباً لتنشيط النفس على الطاعة؛ فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة؛ كذلك ما [كان] في معناه أو شبيهاً به.

فصل: (تحذير النبي ﷺ من فتنة المال)

ومنها: بيان وجه دعاء النبي ﷺ لأُناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: «**قَليلٌ تُؤَدِّي شُكْرَهُ خَيرٌ من كثيرٍ لا تُطيقُه**»[(٤)]، ثم دعا له بعد ذلك.

فيقول القائل: إنْ[(٥)] كان عنده أنَّ كثرة المال يضُرُّ به فلِمَ دعا له؟

وجواب هذا راجع إلى ما تقدم، من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب وأصل[(٦)] الطلب؛ فلا إشكال في دعائه عليه [الصلاة و] السلام له.

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له[(٧)]، كقوله: «**إنَّ أخوفَ ما أخافُ عليكم ما يُخرِجُ اللهُ لكم من بَركاتِ الأرض**» قيل: وما بركاتُ الأرض؟ قال: «**زهرةُ**

---

(١) أي: لم يكن اعتبار للغناء بالقصد الأول، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير، أما هو نفسه؛ فليس معيناً بل صاداً عن المطلوب.

(٢) أي: بالقصد الأول المعتد به، يعني: ولا طاعة بدون طلب شرعي؛ لأنها امتثال أمر الشارع.

(٣) أي: لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثاني، واعتد به في نظر الشارع حتى يكون مطلوباً؛ فيؤخذ من جهة الطلب فينقلب طاعة، لو كان كذلك كما نهى الشارع عن استدامته؛ لأنه يكون حينئذٍ خادماً لمطلوب الشارع، والواقع والفرض أنه خادم لضده مباشرة، ومطلوب الترك بالكل؛ فهذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني لا ينقله إلى الطاعة.

(٤)★ أخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (٦/ ٤٢٤)، والطبراني في «الكبير»: ٧٨٧٣، والبيهقي في «الشعب»: ٤٣٥٧، من حديث أبي أمامة الباهلي، وضعفه العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء»: (٣/ ٣٧٢).

(٥)★ في المطبوع: لو.

(٦)★ في المطبوع: أو أصل.

(٧)★ في الأصل: اكتسابه.

الدنيا» فقيل: هل يأتي الخيرُ بالشر؟ فقال: «لا يأتي الخيرُ إلَّا بالخير، وإنَّ هذا المالَ حُلوةٌ خَضِرةٌ» الحديث[(١)].

وقال حكيم بن حزام: سألت النبيَّ ﷺ فأعطاني، ثم سألتُه فأعطاني، [ثم سألتُه فأعطاني]، ثم قال: «إنَّ هذا المالَ خَضِرَةٌ حُلوةٌ» الحديث[(٢)].

وقال: «المكْثِرُون هُم الأقلُّونَ يوم القيامة» الحديث[(٣)].

وما أشبه ذلك مما أشار به إلى التحذير من الفتنة، ولم ينهَ عن أصل الاكتساب المؤدِّي إلى ذلك، ولا عن الزائد على ما فوق الكفاية، بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعاً مطلوب، وإنما الاكتساب خادم لذلك المطلوب؛ فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالاً إذا روعيت فيه شروطه، كان صاحبه ملياً أو غير ملي، فلم يخرجه النهي عن الإسراف فيه عن كونه مطلوباً في الأصل؛ لأن الطلب أصلي، والنهي تبعي، فلم يتعارضا، ولأجل هذا تركَ النبيُّ ﷺ أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون إليه في دنياهم ليستعينوا به، وهو ظاهر من هذه القاعدة.

والفوائد المبنيَّة عليها كثيرة.

المسألة السادسة عشرة: (وجهة نظر الصوفية في التسوية بين المندوب والواجب وبين المكروه والحرام)

قد تقدم أن الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التَّركي، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والمفاسِد الناشئة عن مخالفة ذلك.

وعلى ذلك التقدير يتصوّر انقسام الاقتضاء إلى أربعة أقسام: وهي الوجوب، والندب، والكراهة، والتحريم.

وثَمَّ اعتبارٌ آخر لا ينقسم فيه ذلك الانقسام، بل يبقى الحكم تابعاً لمجرَّد الاقتضاء، وليس للاقتضاء إلَّا وجهان:

أحدهما: اقتضاء الفعل.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٦٤٢٧، ومسلم: ٢٤٢٢، وأحمد: ١١١٥٧، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١٤٧٢، ومسلم: ٢٣٨٧، وأحمد: ١٥٥٧٤. وما بين المعقوفتين تكرر في (د) مرة ثالثة.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٢٣٨٨، ومسلم: ٢٣٠٢، وأحمد: ٧٤٨٤، من حديث أبي هريرة ﷺ.

والآخر: اقتضاء الترك.

فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب، ولا بين مكروه ومحرَّم، وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية، ومَن حَذا حذوهم ممن اطّرح مطالب الدنيا جملة، وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة؛ إذ لم يفرّقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما، ولا بين مكروه ومحرَّم في ترك العمل بهما، بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك، وعلى المكروه أنه محرَّم، وهؤلاء هم الذين عدُّوا المباحات مِن قَبيل الرُّخَص كما مرّ[1] في أحكام الرُّخَص، وإنما أخذوا هذا المأخذ من طريقين:

أحدهما: من جهة الآمر، وهو رأي من[2] لم يعتبر في الأوامر والنواهي إلَّا مجرَّد الاقتضاء، وهو[3] شامل للأقسام كلِّها، والمخالفة فيها كلّها مخالفة للآمر والناهي، وذلك قبيح شرعاً، دع القبح عادة، وليس[4] النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذمٍّ أو عقاب، بل النظر إلى مواجهة الآمر بالمخالفة، ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار؛ حتى لم يفرِّق بين الكبائر والصغائر من المخالفات، وعَدّ كل مخالفة كبيرة، وهذا رأي أبي المعالي في «الإرشاد»؛ فإنه لم ير الانقسام إلى الصغائر والكبائر بالنسبة إلى مخالفة الآمر والناهي، وإنما صحَّ عنده الانقسام بالنسبة إلى المخالفات في أنفسها، مع قطع النظر عن الآمر والناهي، وما رآه يصحُّ في الاعتبار.

---

(١) في الإطلاق الرابع للرخصة، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقاً؛ فهو رخصة، والعزيمة هي الأولى التي نبه عليها بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ فالأصل أنهم ملك، وليس لهم عليه من حق ولا حظ، بل عليهم التوجه الكلي لعبادته، وترك كل ما يشغل عنها حتى من المباحات؛ فالإذن لهم في نيل حظوظهم رخصة وتوسعة.

(٢) هو أبو منصور الماتريدي، قال: إن صيغة الأمر للطلب، أي: ترجيح الفعل على الترك، وعزاه في «الميزان» إلى شيوخ سمرقند، وقالوا في النهي ما قالوه في الأمر؛ فيكون معناه طلب الكف، أي: ترجيح الترك على الفعل، وقوله: «الآمر» بصيغة اسم الفاعل كما يدل عليه تقريره بعد ومقابلته في الطريق الثاني بقوله: «من جهة معنى الأمر»؛ إلا أن قوله: «وهو رأي. . . إلخ» يتوقف على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع للطلب بناء على اعتباره جهة الأمر، وهو يحتاج إلى نص منه؛ إلا أن يقال: معناه أنه يوافق هذا الرأي.

(٣) أي: الاقتضاء؛ لأنه الطلب بلا شرط شيء.

(٤) أي: وإلا لجاء الفرق بين المكروه والحرام، وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة، وقوله: «بهذا الاعتبار»؛ أي: مواجهة الآمر بالعصيان والمخالفة، والمعقول أنه باعتبار الآمر لا فرق.

والثاني: من جهة معنى الأمر والنهي، وله اعتبارات:

أحدها: النظر إلى قصد التقرُّب بمقتضاها؛ فإن امتثال الأوامر واجتناب النواهي من حيث هي، تقتضي التقرب من المتوجّه إليه؛ كما أن المخالفة تقتضي ضد ذلك؛ فطالب القُرب لا فرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب؛ لأن الجميع يقتضيه، حسبما دلَّت[١] عليه الشريعة، كما أنه لا فرق بين المكروه والمحرَّم عنده؛ لأن الجميع يقتضي نقيض القُرب، وهو إما البُعد، وإما الوقوف عن زيادة القُرب، والتمادي في القُرب هو المطلوب؛ فحصل من ذلك[٢] أنَّ الجميع على وِزان واحد في قصد التقرُّب والهرب عن البُعد.

والثاني: النظر إلى ما تضمَّنته الأوامر والنواهي من جَلْبِ المصالح ودَرْءِ المفاسد [عند الامتثال، وضدِّ ذلك عند المخالفة، فإنه قد مرَّ أنَّ الشريعة وُضِعَت لجلْبِ المصالح ودَرءِ المفاسد]؛ فالباني على مقتضى ذلك لا يفترق عنده طلب من طلب، كالأول[٣] في القصد إلى التقرُّب.

وأيضاً[٤]؛ فإذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعاً إلى مكمِّلٍ خادم ومكمَّلٍ مخدوم، وما هو كالصفة والموصوف؛ فمتى حصلت المندوبات كملت الواجبات، وبالضد؛ فالأمر[٥] راجعٌ إلى كون الضروريات آتية على أكمل وجوهها؛ فكان الافتقار إلى المندوبات كالمضطر إليه في أداء الواجبات، فزاحمت المندوبات الواجبات في هذا الوجه من الافتقار؛ فحُكِم عليهما بحكم واحد.

وعلى هذا الترتيب يُنظر في المكروهات مع المحرَّمات من حيث كانت رائداً لها[٦] وأُنساً بها؛

---

(١) كما سيأتي في الحديث بعد التقرب بهما معاً، وقد أخر المكروه والحرام عن قوله: «حسبما دلت عليه الشريعة»، مع أنه سيأتي له في الأحاديث التي يذكرها بعد ما يدل عليه، فلو قدمه عليه ليكون راجعاً للجميع؛ لكان أظهر.

(٢) ★ في (د): من تلك.

(٣) أي: كالتقرير الذي قرر به الاعتبار الأول؛ فالكل إما طلب مصلحة أو درء مفسدة.

(٤) وجه ثانٍ مبني على الاعتبار الثاني، ومحصله أن المندوب مآله إلى أنه خادم مكمل للواجب، وهذا مخدوم مكمل به، وأنه معه كالصفة للموصوف، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات؛ فالحكم على الموصوف يسري على الوصف بلا تمييز بينهما.

(٥) أي: المسمى في عرف غير هؤلاء طلباً غير جازم أو مندوباً هو منصب في الحقيقة على الواجب معتبراً فيه الكمال، ويصح أن يكون مراده أن الأمر مطلقاً سواء تعلق في ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجهها الأكمل، وهو لا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معاً.

(٦) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها، كما يمهد الرائد لمن وراءه، ومتى تمرنت النفس على المخالفة الخفيفة =

فإن الأُنس بمخالفةٍ ما يوجب بمقتضى العادة الأُنس بما فوقها، حتى قيل: المعاصي بريد الكفر[(١)].

ودلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤] وتفسيره في الحديث[(٢)]، وحديث: «الحلالُ بيِّن والحرامُ بيِّن وبينهما أُمور مشتَبهات..» إلخ[(٣)]، فقوله[(٤)]: «كالراعي حَولَ الحِمَى يُوشِكُ[(٥)] أنْ يَقَعَ فيه»[(٦)].

وفي قسم الامتثال قوله: «وما تقرَّب إليَّ عَبدي بشيءٍ أَحَبَّ إليَّ مما افترَضْتُ عليه» الحديث[(٧)].

والثالث: النظر إلى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثالُ الأوامر واجتنابُ النواهي شُكراناً على الإطلاق، وكان خلاف ذلك كفراناً على الإطلاق، فإذا كانت النعمة على العبد ممدودة من العَرش إلى الفرش بحسب الارتباط الحُكمي وما دلَّ عليه قوله

= جرؤت على أكبر منها؛ كما في حديث البخاري [٦٧٨٣]: «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده»؛ أي: فلا يزال يترقى من سرقة أمثال هذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمور التي تقطع فيها يده. قلت: وفي الأصل: رائداً إليهما.

(١) ★ أخرج هذا القول البيهقي في «الشعب»: ٧٢٢٣، وأبو نعيم في «الحلية»: (١٠/ ٢٢٩) عن أبي حفص عمرو بن سلمة النيسابوري.

(٢) ★ يشير إلى قوله ﷺ: «إن العبد إذا أخطأ خطيئة نُكت في قلبه نُكتة سوداء، فإنْ هو نزعَ واستغفرَ وتاب؛ صقلت قلبه، وإن عاد زِيدَ فيها حتى تعلو قلبَه، فهو الرَّان الذي ذَكرَه الله ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾».
أخرجه الترمذي: ٣٣٣٤، وابن ماجه: ٤٢٤٤، وأحمد: ٧٩٥٢، وابن حبان: ٩٣٠، من حديث أبي هريرة ﷺ.
وقال دراز: ومعنى ران على قلبه: غطاه، أي: فالمعاصي الرائنة على قلوبهم كانت سبباً في شقائهم بالكفر، وهذا وإن كان غير ما نحن فيه إلا أنه تقريب للموضوع، وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها، وإن كانت الآية في الحرام المؤدي إلى الكفر، لا في المكروه المؤدي إلى الحرام، أما الحديثان بعد؛ فدليلان على كلا النظرين السابقين برمتهما، فالقرب والمصلحة وتكميل الواجب في حديث: «ما تقرب إلي عبدي»، والبعد والمفسدة وخدمة الحرام في حديث: «الحلال بين»؛ فعليك بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الإطالة.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٥٢، ومسلم: ٤٠٩٤، وأحمد: ١٨٣٧٤، من حديث النعمان بن بشير ﷺ.

(٤) إما أن يكون خبره محذوفاً يدل عليه سابق الكلام كما أشرنا إليه، وإما أن يكون الأصل هكذا: «إلى آخر قوله»، والأول غير مألوف في تأليفه.

(٥) أي: فكثيراً ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتبه فيه سبباً للوقوع في محرَّم، حيث يكون المشتبه فيه؛ إما مكروهاً، أو خلاف الأولى فقط.

(٦) ★ قطعة من الحديث السابق.

(٧) فأنت ترى النوافل كملت الفرائض، حتى أوصلت العبد إلى هذه الدرجة: محبة الله وما تفرع عليها.
★ والحديث أخرجه البخاري: ٦٥٠٢، من حديث أبي هريرة ﷺ.

تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٣٢] إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ٣٤] وأشباه ذلك.

فتصريف النعمة في مقتضى الأمر شكرانٌ لكلِّ نعمة وصلت إليك، أو كانت سبباً في وصولها إليك، والأسباب الموصلة ذلك إليك لا تختصُّ بسبب دون سبب، ولا خادم دون خادم؛ فحصل شُكر النِّعم التي في السماوات والأرض وما بينهما، وتصريفها في مخالفة الأمر كُفران لكلِّ نِعمةٍ وصلت إليك، أو كانت سبباً فيها كذلك أيضاً.

وهذا النظر ذكره الغزالي في «الإحياء»[١] وهو يقتضي أن لا فرق بين أمر وأمر، ولا بين نهي ونهي؛ فامتثال كلّ أمر شُكران على الإطلاق، ومخالفة كلِّ أمرٍ كُفران على الإطلاق، وثَمَّ أوجُه أُخر يكفي منها ما ذكر، وهذا النظر[٢] راجعٌ إلى مجرَّد اصطلاح لا إلى معنى يختلف فيه؛ إذ لا يُنكِر أصحابُ هذا النظر انقسام الأوامر والنواهي ـ كما يقوله[٣] الجمهور ـ بحسب التصور[٤] النظري، وإنما أخذوا في نمط آخر، وهو أنه لا يليق بمن يقال له: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] أن يقوم بغير التعبُّد وبَذل المجهود، في التوجه إلى الواحد المعبود، وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل إلى مشاحَّة العبد لسيِّده في طلب حقوقه، وهذا غيرُ لائقٍ بمن لا يملك لنفسه شيئاً في الدنيا[٥] ولا في الآخرة؛ إذ ليس للعبد حقٌّ على السيِّد من حيث هو عبد، بل عليه بَذلُ المجهود، والربُّ يفعل ما يريد.

فصل: (التوبة من ترك المأمور به أو فعل المنهي عنه)

ويقتضي هذا النظر التوبة عن كلِّ مخالفة تَحصُل بترك المأمور به أو فعل المنهي عنه؛ فإنه إذا ثبت أن مخالفةَ الشارعِ قبيحةٌ شرعاً؛ ثبت أن المخالفَ مطلوبٌ بالتوبة عن تلك المخالفة، من حيث هي مخالفة الأمر[٦] أو النهي، أو من حيث ناقضت التقرُّب، أو من حيث ناقضت وضع المصالح، أو من حيث كانت كفراناً للنعمة.

---

(١) ★ «إحياء علوم الدين»: (٤/ ٨٨).

(٢) أي: الذي بنى عليه هذه المسألة كلها، وهو الاعتبار الصوفي.

(٣) ★ في (د): يقول.

(٤) أو كما قال في صدر المسألة: «بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر».

(٥) ★ في (د): لا في الدنيا.

(٦) المناسب للطريق الأول في كلامه أن يقول: «مخالفة الآمر والناهي»، كما يناسب أن يزيد بعد قوله: «ناقضت =

ويندرج هذا المباح على طريقة هؤلاء من حيث جرى عندهم مجرى الرُّخَص، ومذهبُهم الأخذُ بالعزائم، وقد تقدم أن الأوْلى ترك الرُّخَص فيما استطاع المكلَّف؛ فيحصل من ذلك أن العملَ بالمباح مرجوحٌ على ذلك الوجه، وإذا كان مرجوحاً؛ فالراجح الأخذ بما يضاده من المأمورات، وتركُ شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة؛ فالنزول إلى المباح على هذا الوجه مخالفة[1] في الجملة، وإن لم يكن مخالفة في الحقيقة.

وبهذا التقرير يتبيَّن معنى قوله عليه [الصلاة و] السلام «يا أيُّها الناسُ تُوبُوا إلى الله؛ فإنِّي أَتوبُ إلى اللهِ في اليَوم سَبعين مَرَّة»[2]، وقوله: «إنه ليُغانُ على قَلْبي فأستغْفِرُ الله» الحديث[3]، ويشمله عموم قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [النور: ٣١].

ولأجله أيضاً [جَعلَ الصوفيةُ] بعض مراتب الكمال ـ إذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها ـ نقصاً وحرماناً؛ فإنَّ ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها، والعاقلُ لا يرضى بالدون، ولذلك أمر بالاستباق إلى الخيرات مطلَقاً، وقسم المكلفون إلى أصحاب اليمين، وأصحاب الشمال، والسابقين، وإن كان السابقون من أصحاب اليمين، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلۡمُقَرَّبِينَ[4] ۝٨٨ فَرَوۡحٞ وَرَيۡحَانٞ وَجَنَّتُ نَعِيمٖ ۝٨٩ وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلۡيَمِينِ﴾ الآية [الواقعة: ٨٨ ـ ٩٠]؛ فكان من شأنهم أن يتاجروا[5] في ميدان الفضائل، حتى يعدّوا مَن لم يكن في ازدياد ناقصاً، ومن لم يعمر أنفاسه بَطّالاً.

= وضع المصالح»؛ فيقول: «أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب» ليكون تفريعاً على الشق الثاني من الاعتبار الثاني من الطريق الثاني.

(١) أي: فيحتاج هذا المباح إلى التوبة.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٣٠٧، وأحمد: ٧٧٩٣، بنحوه من حديث أبي هريرة ﷺ، وأخرجه النسائي في «عمل اليوم والليلة»: ٤٣٢، من حديث أنس بن مالك بلفظ المصنف.

(٣) ★ وتمامه: «في اليوم مئة مرة» أخرجه مسلم: ٦٨٥٨، وأحمد: ١٧٨٤٨، من حديث الأغرّ المزني ﷺ.

(٤) أي: وهم السابقون كما قال في أول السورة: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة: ١٠ ـ ١١]؛ فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم، ولم يضف مثل ذلك لأصحاب اليمين، وإنما أضاف إليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين؛ فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضل السابقين المقربين، مع أن الكل من أصحاب اليمين، هذا بالنظر للآية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون، وإن كان أسند في أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم: ﴿فِي سِدۡرٖ مَّخۡضُودٖ ۝٢٨ وَطَلۡحٖ مَّنضُودٖ﴾ [الواقعة: ٢٨، ٢٩] إلى آخر النعم التي أعدها لهم.

(٥) ★ في الأصل: يتجاوزوا.

وهذا مجال لا مقال فيه، وعليه أيضاً نبَّه حديث الندامة يوم القيامة[١]، حيث تَعمّ الخلائق كلهم؛ فيندم المسيء ألَّا يكون قد أحسن، والمُحسنُ ألَّا يكون قد ازداد إحساناً.

فإن قيل: هذا إثبات للنقص في مراتب الكمال، وقد تقدم أنَّ مراتب الكمال لا نقص فيها.

[فالجواب:] أنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق، وإنما هو إثبات راجح وأرجح، وهذا موجود.

وقد ثبت أن الجنة مئة درجة[٢]، ولا شك في تفاوتها[٣] في الأكملية والأرجحية، وقال الله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، [وقال: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥]] ومعلوم أن لا نقص في مراتب النبوة؛ إلَّا أن المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة؛ فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها؛ فلذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرُّقي، وتتحسَّر إذا رأت شفوف ما فوقها عليها، كما يتحسَّر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال؛ كالكفار وأصحاب الكبائر من المسلمين وما أشبه ذلك.

ولما فضَّلَ رسولُ الله ﷺ بين دُور الأنصار وقال: «**في كلِّ دُور الأنصار خَير**»[٤]، قال سعد ابن عبادة: يا رسول الله، خُيِّر دور الأنصار فجُعِلنا[٥] آخراً؛ فقال: «**أوَليس بحسْبكم أن تكونوا**

---

(١) حديث الترمذي [٢٤٠٣]: «**ما من أحد يموت إلا ندم؛ إن كان محسناً ندم ألا يكون ازداد، وإن كان مسيئاً ندم ألا يكون نزع**». وبتطبيقه على عبارته تجد تفاوتاً في المعنى؛ فالحديث فيه الندم لكل شخص عند موته، وأما كون ذلك يوم القيامة للجميع دفعة؛ فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث، وأيضاً معنى «نزع» غير معنى «أحسن»؛ فلعله اطلع على غير هذا الحديث، أما الأخذ بالمعنى في هذا؛ فلا يصح الجواب به؛ لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفياً لجميع مضمون الحديث، ومع ذلك؛ فحديث الترمذي بنفسه كاف في غرضه.

(٢) ★ عن أبي هريرة ﷺ مرفوعاً: «**إنَّ في الجنة مئة درجة أعدَّها الله للمجاهدين في سبيل الله، ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض...**» أخرجه البخاري: ٢٧٩٠، وأحمد: ٨٤٢١، في حديث طويل.

(٣) ★عن أبي سعيد الخدري ﷺ مرفوعاً: «**إن أهل الجنة ليتراءَون أهل الغُرف كما تتراءَوْن الكوكبَ الدريَّ الغابر من الأفق من المشرق أو المغرب لتفاضل ما بينهم**» أخرجه البخاري: ٣٢٥٦، ومسلم: ٧١٤٤، وأحمد: ١١٢٠٦.

(٤) ★ قطعة من حديث أخرجه البخاري: ٣٧٨٩، ومسلم: ٦٤٢١، وأحمد: ١٦٠٤٩، من حديث أبي أسيد الساعدي ﷺ.

(٥) الرواية كما في البخاري في مناقب الأنصار بصيغة المبني للمجهول في خير وجعل، وهذا هو ما يقتضيه سياق الكلام، لا بصيغة الأمر كما في أصل النسخة؛ أي: فمع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذلك، ولم يرضوا بمرتبة دون ما فوقها، وبهذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية.

من الخِيار؟»[1]، وفي حديث آخر: «قد فضَّلكم على كثير»[2].

فهذا يشير إلى أنَّ رُتبَ الكمال تجتمع في مطلَق الكمال، وإن كان لها مراتب أيضاً؛ فلا تعارض بينهما، والله أعلم.

وقد يقال: إن قولَ من قال: حسناتُ الأبرار سيِّئات المقرَّبين[3]؛ راجع[4] إلى هذا المعنى، وهو ظاهر [فيه]، والله أعلم.

المسألة السابعة عشرة: (تقديم حق الله على حق النفس عند الأوامر والنواهي)

تقدم أن من الحقوق المطلوبة ما هو حق[5] لله وما هو حقٌّ للعباد، وأنَّ ما هو حقٌّ للعباد ففيه حقٌّ لله، كما أنَّ ما هو حقٌّ لله فهو راجعٌ إلى العباد، وعلى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله؛ فنقول: الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالاً من جهة ما هي حقٌّ لله تعالى مجرداً[6] عن النظر في غير ذلك، ويمكن أخذها من جهة ما تعلَّقت به حقوق العباد، ومعنى ذلك أن المكلَّف إذا سمع مثلاً قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]؛ فلامتثاله هذا الأمر مأخذان:

أحدهما: وهو المشهور المتداول أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى قدرته على قطع الطريق، وإلى زاد يبلّغه، وإلى مركوب يستعين به، وإلى الطريق إنْ كان مخوفاً أو مأموناً، وإلى استعانته

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٣٧٩١، ومسلم: ٥٩٤٨، وأحمد: ٢٣٦٠٤، من حديث أبي حميد الساعدي ﷺ.

(٢) ★ قطعة من الحديث قبل السابق.

(٣) ★ نسبه القرطبي في «تفسيره»: (١/ ٤٦٠) للجنيد، وذكر ابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (٢/ ٦٥)، والخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد»: (٤/ ٢٧٦) أنه من كلام أبي سعيد الخراز.

(٤) أي: يعتبرها المقربون سيئات، لنقص رتبتها عن مراتب فوقها، وهو من هذا الباب.

(٥) أي: صرف، والله غني عنه؛ فهو راجع إلى مصلحة العباد دنيا أو أخرى، وهو العبادات والتحليل والتحريم وحفظ الضروريات الخمس وغير ذلك، ومنها ما كان حقّاً لله والعبد، ولكن حق الله مغلب؛ كحفظ النفس؛ إذ ليس للعبد إسلام نفسه للقتل، والثالث: ما اشترك فيه الحقان، وحق العبد مغلب؛ كالعتق للعبد مثلاً، هذا، ولكنه في التفريع أجمل، ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله؛ فإنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف، وهذا معقول.

(٦) أي: فلا يعتبر حق العبد مطلقاً بجانب حق الله، بل كأنه ليس للعبد حق أصلاً، ولا يقال: إنه تتعارض الأوامر المتعلقة بحق الله تعالى حينئذٍ مع الأوامر المتعلقة بحق العبد؛ لأن هذه تعتبر رخصاً، والأولى عزائم، ولا تعارض بينهما.

بالرفقة والصحبة، لمشقة الوحدة وغررها، وإلى غير ذلك من الأمور التي تعود عليه في قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة؛ فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العاديات؛ انتهض للامتثال، وإن تعذَّر عليه ذلك علم أنَّ الخطاب لم ينحتم[١] عليه.

والثاني: أن ينظُر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى، غافلاً ومعرِضاً[٢] عمَّا سوى ذلك؛ فينتهض إلى الامتثال كيف أمكنه، لا يُثنيه عنه إلَّا العجز الحالي[٣] أو الموت آخذاً للاستطاعة أنها باقية ما بقي من رَمَقه بقية، وأن الطوارق[٤] العارضة والأسباب المخُوفة لا توازي عظمة أمر الله فتسقِطَه، أو ليست بطوارق ولا عوارض في محصول العقد الإيماني، حسبما تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام.

وهكذا سائر الأوامر والنواهي.

فأما المأخذ الأول: فجارٍ على اعتبار حقوق العباد؛ لأن ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع إليها[٥].

وأما الثاني: فجارٍ على إسقاط اعتبارها، وقد تقدم[٦] ما يدلُّ على صحة ذلك الإسقاط، ومِنَ الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء:

أحدها: ما جاء في القرآن من الآيات الدَّالة على أنَّ المطلوب من العبد التعبُّد بإطلاق، وأن على الله ضمان الرِّزق، كان ذلك مع تعاطي الأسباب أو لا[٧]؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ

---

(١) أي: إذا نظر في تحقق شروط الوجوب في نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققة، أو بعضها؛ عرف أن الطلب لم ينحتم، يعني: ولكنه لا يزال متوجهاً، بدليل أنه إذا عالج الذهاب للحج مثلاً حتى أداه؛ صح وكان طاعة، ولا يكون كذلك إلا والطلب الأصلي متوجه، ويكون عدم إثمه بعدم الفعل رخصة، وإن كانت بالمعنى الأعم؛ لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملاً.

(٢) ★ في الأصل: أو معرضاً.

(٣) أي: الحاصل بالفعل، لا ما يطرأ في تقديره باعتبار فقد بعض الشروط والأسباب العادية.

(٤) لعلها: «الطوارئ» بالهمز؛ فإنها بالقاف ـ من الطرق أو الطروق، وهو القدوم ليلاً مثلاً ـ لا تناسب، وكثيراً ما تقدمت في كلامه بالهمز لا بالقاف، وقوله: «أو ليست بطوارئ» نظر أرقى مما قبله.

(٥) فكأن الحق لله في هذه العبادة يثبت حتماً عند استيفاء شروطها، فإذا لم تستوف؛ كان من حق العباد التخلي عنها. قلت: وفي الأصل: الاستطاعة راجع في الاستطاعة المشروعة راجع إليها.

(٦) في المسألة السابعة من الأسباب، وأن ذلك لصاحب الحال الذي يغلب عليه أن الأسباب والمسبِّبات بيد الله، وأنه لا أثر مطلقاً لهذه الأسباب، ويغفل عن العادة الموضوعة في الأسباب.

(٧) تقدم في المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى: ﴿لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا﴾ [طه: ١٣٢]، وأمثاله مما ضمن فيه =

﴿وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٧]، [وقوله تعالى]: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [طه: ١٣٢].

فهذا واضح في أنه إذا تعارض حقُّ الله وحقُّ العباد فالمقدَّم حقُّ الله؛ فإنَّ حقوقَ العباد مضمونةٌ على الله تعالى، والرزقُ من أعظم حقوق العباد، فاقتضى الكلام أن من اشتغل[1] بعبادة الله كفاه الله مؤنة الرِّزق، وإذا ثبت هذا في الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح المجتلبة، والمفاسد المتوقاة، وذلك لأن الله قادرٌ على الجميع، وقال تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ[2] إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ﴾[2] [يونس: ١٠٧]، وفي الآية الأخرى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنعام: ١٧]، وقال: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾[3] بعد قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣]؛ فمن اشتغلَ بتقوى الله تعالى فالله كافيه، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

والثاني: ما جاء في السنّة من ذلك؛ كقوله ﷺ: «احفَظِ الله يَحفَظْك، احفَظِ الله تَجِدْه

= الرزق ليس راجعاً إلى التسبب، بل إلى الرزق المتسبب فيه، ولو كان المراد التسبب؛ لما طولب المكلف بتكسب على حال، ولو بجعل اللقمة في الفم أو ازدراع الحب. . . إلخ، لكن ذلك باطل باتفاق. وقوله: «فهذا واضح. . . إلخ» هو من الخفاء بمكان؛ لأنه أين التعارض في الآيتين، وأين الترجيح بعد ما قال سابقاً: «إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت؟ وكما سيأتي لنا في الدليل الثالث في آية: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ﴾ [طه: ١٣٢]».

(١) يعني: دون أن يدخل في الأسباب الموضوعة لذلك، لكن أين هذا من الآيات ولم يكن في الآيات تعليق؟ ولو ضمنياً يقتضي أن تترك الأسباب رأساً؛ فيأتي الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة، والواقع والذي تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والإيمان، فضلاً عن سائر الطاعات، بل ربما كان الأمر بالعكس، وأن سعة الرزق لغير المؤمنين، ويدل عليه حديث عمر: «ادع الله أن يوسع على أمتك»، فقال له: «أفي شك أنت يا ابن الخطاب؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم. . . إلخ»، وأما آية: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣]؛ فمحل الجزاء قوله: «من حيث» كما يدل عليه الحديث في قصة رجل أشجع المتقدمة في المسألة الثانية في الرُّخَص؛ وسيأتي لنا كلام آخر في الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث.

(٢) أي: أيُّ ضر وأيُّ خير أراده لك، فليس لغيره دفعه عنك ولا جلبه إليك، لا يغالبه أحد، هذا ظاهر، ولكنه كلفنا فيما وضع له أسباباً بالأخذ فيها وإن لم يكن لها تأثير في الفعل.

(٣) نعم، وقد ورد: «اعقلها وتوكل»، و: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصاً وتروح بطاناً»؛ فالطير التي شبه بها من يتوكل نهاية التوكل؛ تأخذ في الأسباب فتغدو وتروح؛ فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الأسباب لا أثر لها رأساً، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب معاً مع امتثال الأمر بالأخذ في السبب.

أمامَك، تَعرَّفْ إليه في الرَّخاء يَعْرِفْك في الشِّدَّة، إذا سألْتَ فاسْأل الله، وإذا استعَنْتَ فاستعِنْ بالله، جَفَّ القَلَمُ بما هو كائنٌ، فلو اجتَمَعَ الخلقُ على أن يُعطوكَ شيئاً لم يَكتبْه اللهُ لك لم يقدروا عليه، وعلى أن يَمنعُوك شيئاً كَتَبَه الله لك لم يقدروا عليه»[١] الحديث؛ فهو كلُّه نصٌّ في ترك الاعتماد[٢] على الأسباب، وفي الاعتماد على الله، والأمر بطاعة الله.

وأحاديث الرزق والأجل[٣]؛ كقوله: «اللهمَّ لا مانِعَ لِما أعطيتَ، ولا مُعطي لما منعت، ولا ينفعُ ذا الجَدِّ منك الجد»[٤]، وقال ﷺ لعمر بن الخطاب في ابن صيَّاد: «إن يَكُنه فلا تُطيقه»[٥]، وقال: «جَفَّ القلمُ بما أنت لاقٍ»[٦]، وقال: «لا تسألِ المرأةُ طلاقَ أختِها لتستفرغَ صَحْفَتَها، ولتُنكح فإن لها ما قدِّر لها»[٧]، وقال في العزل: «ولا عليكم أن تفعَلُوا، فإنه ليست نسمة كتبَ الله أن تخرجَ إلَّا هي كائنة»[٨]، وفي الحديث: «المعصومُ مَن عَصَم [الله]»[٩]، وقال: «إنَّ الله كتَبَ على ابنِ آدم حَظَّه من الزِّنى أدرَكَ ذلك لا محالة»[١٠].

---

(١) ★ أخرجه الترمذي: ٢٥١٦، وأحمد: ٢٦٦٩، من حديث ابن عباس ﭬ، وإسناده حسن، وانظر: «جامع العلوم والحكم» الحديث التاسع عشر.

(٢) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركاً للأسباب؛ لأن الاعتماد عليها عند المؤمن معناه النظر إليها بأنها إن لم تكن لا يوجِد الله المسبب، كما هو مجرى العادة، وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا ينافي الأخذ بها امتثالاً للأمر مع إغفال العادة، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد في الأفعال.

(٣) أي: وغيرهما؛ فالحديثان الأولان فيهما، والباقي في أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضاً.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٨٤٤، ومسلم: ١٣٤٢، وأحمد: ١٨١٩٩، من حديث المغيرة بن شعبة ﭬ.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١٣٥٤، ومسلم: ٧٣٥٤، وأحمد: ٦٣٦٠، من حديث ابن عمر ﭬ.

أي: إنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فلن تقتله؛ لأن ما في قدر الله ليس كذلك.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٥٠٧٦، من حديث أبي هريرة ﭬ.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٦٦٠١، ومسلم: ٣٤٤٢، وأحمد: ٨٢٤٨، من حديث أبي هريرة ﭬ.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ٢٥٤٢، ومسلم: ٣٥٤٤، وأحمد: ١١٦٤٧، من حديث أبي سعيد الخدري ﭬ.

(٩) ★ أخرجه البخاري: ٦٦١١، وأحمد: ١١٨٣٤، من حديث أبي سعيد الخدري ﭬ.

(١٠) وهو وما قبله من الأحاديث التي تذكر في باب القدر، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعادات، ولذلك لما ورد معناها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب، وقالوا: أفلا نتكل؟ قال عليه الصلاة والسلام: «اعملوا؛ فكل ميسر لما خلق له»، فلماذا تأتي بها دليلاً على خصوص ترك الأسباب في العادات مع أنها عامة كما ترى؟ ولو أخذت كذلك؛ لوقف التسبب في الطاعات أيضاً، وبالجملة؛ فالمأخذان المذكوران غير ظاهرين؛ لأنهما في مقام آخر لا ينافي الأخذ بالأسباب.

★ والحديث أخرجه البخاري: ٦٢٤٣، ومسلم: ٦٧٥٣، وأحمد: ٧٧١٩، من حديث أبي هريرة ﭬ.

إلى سائر ما في هذا المعنى مما هو صريح في أنَّ أصل الأسباب التسبُّب، وأنها لا تملك شيئاً، ولا ترد شيئاً، وأن الله هو المُعطي والمانع، وأن طاعة الله هي العزيمة الأولى.

والثالث: ما ثبت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم؛ فقدَّموا طاعة الله على حقوق أنفسهم، فقد قام عليه [الصلاة و] السلام حتى تفطَّرت[1] قدماه وقال: «أفلا أكونُ عبداً

---

(١) الشواهد التي ساقها المؤلف هنا محل بحث، أما قيامه عليه السلام حتى تفطرت قدماه؛ فإنما يصح أن يكون دليلاً إذا ثبت أنه في ذلك زاد عما طلب منه حتماً على وجه الخصوصية في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [المزمل: ١ - ٢]، وقوله: «أفلا أكون عبداً شكوراً؟» جواباً لمن قال له: لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر؟ لا ينافي أن يكون الشكر بالامتثال، وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه؛ فمعلوم أنه ﷺ مأمور بالتبليغ حتماً، ﴿قُمۡ فَأَنذِرۡ﴾ إلى قوله: ﴿وَلِرَبِّكَ فَٱصۡبِرۡ﴾ [المدثر: ٢ - ٧]، وهذا في أول الأوامر بالتبليغ جاء حتماً، ومثله: ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ﴾ [الحجر: ٩٤]، واقترن الأمر الحتم بكفالة التأييد ﴿وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ۝ إِنَّا كَفَيۡنَٰكَ ٱلۡمُسۡتَهۡزِءِينَ﴾ [الحجر: ٩٤ - ٩٥]، ﴿أَلَيۡسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبۡدَهُۥۖ وَيُخَوِّفُونَكَ بِٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦۚ﴾ إلى قوله: ﴿أَلَيۡسَ ٱللَّهُ بِعَزِيزٖ ذِي ٱنتِقَامٖ﴾ [الزمر: ٣٧]، وما وصل إليه الأمر بالتبليغ إلا بعد أن ثبته الله تعالى وطمأنه باطلاعه على باهر قدرته، وعظيم جنده المالئين للسماوات والأرض، وأن واحداً من الجند كجبريل الذي أراه له قبل ذلك على هيئته الأصلية يستطيع سحق الأرض ومن عليها، بعد هذا كله جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأييد على ما عرفت، وقد سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب في الأسباب المشهورة، وأنه ورد «أنه ﷺ كان إذا لم يجد قوتاً أمر أهله بالصلاة» أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾ [طه: ١٣٢]، وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام، وهو يحقق ما قلناه في الدليل الأول؛ فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما يريد؛ فكيف يعد هذا مما نحن فيه، وأنه مع دواعي خوفه وعدم استكمال الشروط أو الأسباب بلغ الرسالة! لكنه لو قال: إنه في تبليغ الرسالة زاد عما طلب منه؛ فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة، ويألم أشد الألم لعدم مسارعتهم إلى الإيمان وإجابة الدعوة؛ حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد، مثل: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ أَلَّا يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٣]، ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُۗ﴾ [المائدة: ٩٩]، وأمثال ذلك، وقد لاحظ ﷺ أصل الأمر بالدعوة جاداً فيه معرضاً عما سوى ذلك، نعم، هذا هو الذي يصح أن يعد دليلاً على مدعاه، وآية: ﴿وَلَا يَخۡشَوۡنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَۗ﴾ [الأحزاب: ٣٩] تؤيد ما ذكرنا؛ فإن عدم خشية غيره تعالى ما جاء إلا من التأييد بالقوة التي عرفوها واطمأنوا إليها مع الوعد بذلك؛ ألا ترى إلى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولاً تقويته بهارون الأفصح منه، وأنه يخاف قتله قصاصاً لمن قتله من قوم فرعون، فلما ضم إليه هارون؛ قالا معاً: ﴿إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفۡرُطَ عَلَيۡنَآ أَوۡ أَن يَطۡغَىٰ﴾ [طه: ٤٥]، فلما سمعا التأييد بقوله تعالى: ﴿لَا تَخَافَآۖ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون وصولته، وقول هود: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعٗا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ﴾ [هود: ٥٥] أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد؛ فليس مما نحن فيه أيضاً؛ وإلا لكان إلقاء باليد إلى التهلكة بدون موجب، وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التي ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيده والفتك به، نعم، إن مسألتي ابن أم مكتوم وجندع بن ضمرة وأخيه مما نحن فيه؛ فإنهم =

شكوراً»(١).

وبلَّغ رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف(٢) [من قومه حين تمالؤوا على إهلاكه]، ولكن الله عصمه وقال الله له: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ الآية [التوبة: ٥١]، وقال له: ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَدَعْ أَذَىٰهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٤٨] فأمره باطِّراح ما يتوقاه؛ فإن الله حسبه، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٣٩] وقال قبل ذلك: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨] وقال هودٌ عليه السلام لقومه وهو يبلّغهم الرسالة: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ﴿٥٥﴾ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ الآية [هود: ٥٥ ـ ٥٦]، وقال موسى وهارون عليهما السلام: ﴿رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ﴾ [طه: ٤٥]؛ فقال الله لهما: ﴿لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

وكان عبد الله ابن أمِّ مكتوم قد نزل عذره في قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥]، ولكنه كان بعد ذلك يقول: إني أعمى لا أستطيع أن أفر، فادفعوا إليَّ اللواء وأقعدوني بين الصفّين؛ فيترك ما مُنح من الرُّخصة، ويقدم حقَّ الله على حقِّ نفسه.

وروي عن جُنْدَع بن ضمرة أنه كان شيخاً كبيراً، فلما أُمروا بالهجرة، وشُدّد عليهم فيها مع علمهم بأن الدِّين لا حرج فيه، ولا تكليف بما لا يُطاق؛ قال لبنيه: إني أجد حيلة فلا أعذر، احملوني على سرير، فحملوه، فمات بالتنعيم وهو يصفق بيمينه على شماله ويقول: هذا لك وهذا لرسولك، الحديث(٣).

وعن بعض الصحابة أنه قال: شهدتُ مع رسول الله ﷺ أنا وأخٌ لي أُحُداً؛ فرجعنا جَريحين، فلما أذَّن مؤذِّن رسول الله ﷺ بالخروج في طلب العدو؛ قلت لأخي أو قال لي:

= أخذوا بالأمر: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦] بدون نظر إلى الرخصة في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [الفتح: ١٧]، وذلك داخل في الرخصة بالإطلاق الأول المشهور؛ إذ إن ذلك جاء بلفظ رفع الحرج، أي: مع بقاء أصل الطلب متوجهاً وإن لم يكن حتماً.

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤٨٣٧، ومسلم: ٧١٢٦، وأحمد: ٢٤٨٤٤، من حديث عائشة ﵂.

(٢) لو قال: على ما تراكم حوله من دواعي الخوف من قومه مثلاً؛ لكان أليق؛ فسيأتي في وصف الرسل: ﴿وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٣٩]، فلم يبلغها وعنده شيء من الخوف.

(٣) ★ أخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (٤/ ٢٣٩)، وانظر «تفسير القرطبي»: (٧/ ٦٨)، و«الدر المنثور»: (٢/ ٦٥٣)، و«تفسير البغوي»: (١/ ٢٧٣)، عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾.

أتفوتنا غزوةٌ مع رسول الله ﷺ؟ والله ما لنا من دابة نركبها، وما منَّا إلَّا جريحٌ ثقيل، فخرجنا مع رسول الله ﷺ، وكنت أيسر جُرحاً منه؛ فكان إذا غُلب حملته عُقبة ومشى عقبة، حتى انتهينا إلى ما انتهى إليه المسلمون، وفي النقل من هذا النحو كثير، وقد مرَّ منه في فصل الرُّخص والعزائم من كتاب الأحكام ما فيه كفاية.

[فإن قيل:] إن هذه الأدلة إذا وقف معها حسبما تقرَّر اقتضت اطّراح الأسباب جملة، أعني: ما كان منها عائداً إلى مصالح العباد، وهذا غير صحيح؛ لأن الشارعَ وضعها وأمر بها، واستعملها رسولُ الله ﷺ والصحابةُ[1] والتابعون بعده، وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة.

وأيضاً: ؛ فإنَّ حقوقَ الله تعالى ليست على وزانٍ واحد في الطلب؛ فمنها ما هو مطلوب حتماً، كالقواعد الخمس وسائر الضروريات المراعاة في كلِّ ملَّة، ومنها ما ليس بحتم، كالمندوبات، فكيف يقال: إن المندوبات مقدمة على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة؟ هذا لا يستقيم في النظر.

وأيضاً؛ فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[2] [البقرة: ١٩٥]، وقوله: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٧]، وقوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾ الآية [الأنفال: ٦٠]، وقد كان عليه [الصلاة و] السلام يستعدُّ الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره، ويعمل بمثل ذلك أصحابه، والسنّة الجارية في الخَلق الجريان على العادات، وما تقدم لا يقتضيه[3]؛ فلا بُدَّ من صحة أحدهما؛ وإن صحَّ بطل الآخر، وليس ما دلَّلتم عليه بأَوْلى مما دلَّلنا عليه، والترجيح من غير دليلٍ تحكّم.

فالجواب: أن ما تقدم لا يدُلُّ على اطّراح الأسباب، بل يدُلُّ على تقديم[4] بعض الأسباب

---

(١) ★ في (د): وأصحابه.

(٢) قد يقال: إن هذه الآية على تفسيرها بالنهي عما يؤدي بالنفس إلى هلاكها لا تصلح دليلاً هنا؛ لأن هذا ليس من حقوق العباد، بل من حق الله تعالى؛ كما تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى؛ وكما قال هنا: «وسائر الضروريات المراعاة... إلخ»؛ فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك، وكذا يقال في آية: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم﴾؛ فإنها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء؛ فهي في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سبيل الله؛ فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذي هو من حق الله تعالى قطعاً.

(٣) يريد: بل يقتضي خلافه، أما مجرد كونه لا يقتضيه؛ فلا يقتضي أنه ينافيه ويعارضه حتى يطلب التخلص منه.

(٤) أي: إن المأخذ الثاني ليس مبنياً على إسقاط الأسباب رأساً، بل إسقاط الأسباب التي تتعلق بحق العبد، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب؛ فقوله: ليس هناك تعارض؛ أي: لأن الأمر بها والأخذ لا يقتضي الدلالة على تقديمها حتماً على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى؛ فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته.

خاصة[١] ـ وهي الأسباب التي يقتضيها حقّ الله تعالى ـ على الأسباب التي تقتضيها حقوقُ العباد، على وجه اجتهادي شرعي قامت الأدلة عليه؛ فليس بين ذلك وبين أمره عليه [الصلاة و] السلام بالأسباب واستعماله لها تعارض، ودليلُ ذلك إقراره عليه [الصلاة و] السلام فعلَ من اطَّرحها عند التعارض، وعملُه عليه [الصلاة و] السلام على اطّراحها كذلك في مواطن كثيرة، وندبُه[٢] إلى ذلك كما تبيَّن في الأحاديث المتقدمة.

وقد مرَّ في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هذا المكان، عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب، هذا جواب الأول.

وأما الثاني: فإنَّ حقوقَ الله تعالى على أيِّ وجه فُرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت، وإنما فُسح للمكلَّف في أخذ حقِّه وطلبه من باب الرُّخصة والتَّوسِعة لا من باب عزائم المطالب، وبيانُ ذلك في فصل الرُّخَص والعزائم، وإذا كان كذلك فالعزائم أَوْلى بالتقديم ما لم يعارض معارض.

وأيضاً؛ فإنَّ حقوقَ الله إن كانت ندباً إنما هي من باب التحسينيات، وقد مرَّ أن أصل التحسينيات خادمٌ للضروريات، وإنها ربما أدَّى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكلِّ؛ فلأجل هذا كلِّه قد يَسبق[٣] إلى النظر تقديمها على واجبات حقوق العباد، وهي نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر.

وأما الثالث: فلا معارضة فيه؛ فإن أدلَّته لا تدُلُّ على تقديم حقوق العباد على حقوق الله أصلاً، وإذا لم تدُلّ عليها لم يكن [فيها] معارضة أصلاً، وإلى هذا كله؛ فإن تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث[٤] يعارض في تقديم حقِّ الله معارض يلزم منه تضييع حقِّ الله تعالى؛ فإنه إذا شقّ عليه الصوم مثلاً لمرضه، ولكنه صام، فشَغَلَه ألم المشقَّة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها، وإدامة الحضور فيها، أو ما أشبه ذلك، عادت عليه المحافظة على تقديم حقّ الله إلى الإخلال بحقِّه؛ فلم يكن له ذلك، فأما إن لم يكن كذلك؛ فليس تقديم حقِّ الله على حقِّ العبد بنكير ألبتة، بل هو الأحق على الإطلاق، وهذا فقه في المسألة حسن جدّاً[٥]، وبالله التوفيق.

---

(١) ★ في الأصل: بعض الأسباب على بعض وهي . .

(٢) ★ في الأصل: وندب.

(٣) هو كما ترى من الخطابة.

(٤) وفي الحقيقة يرجع إلى تقديم حق الله تعالى.

(٥) نعم، فقه حسن، ولكن هذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق كما أشرنا إليه، كما ينقصها أكثر من هذا تحرير الأدلة وإحكامها، كما تعودناه من المؤلف رحمه الله.

فصل: (تساوي حقوق الله وحقوق العباد عند المكلف)

واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما[1] يرجع إلى نفس المكلَّف لا إلى غيره؛ أما ما كان من حقِّ غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى، وقد تبيَّن هذا في موضعه.

المسألة الثامنة عشرة: (إذا تعارض الأمر والنهي)

الأمر والنهي يتواردان على الفعل، وأحدهما راجعٌ إلى جهة الأصل، والآخر راجعٌ إلى جهة التعاون، هل يُعتبر الأصل أو جهة التعاون؟ أما اعتبارهما معاً من جهة واحدة فلا يصح[2]، ولا بُدَّ من التفصيل؛ فالأمر إما أن يرجعَ إلى جهة الأصل أو التعاون.

فإن كان الأول[3] فحاصله راجع[4] إلى قاعدة سَدِّ الذرائع؛ فإنه مَنْع الجائز[5] لئلا يتوسل به إلى الممنوع، وقد مرَّ ما فيه[6]، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه:

أحدها: اعتبار الأصل؛ إذ هو الطريق المنضبط، والقانون المطَّرد.

والثاني: اعتبار جهة التعاون؛ فإن اعتبار الأصل مؤدٍّ إلى المآل[7] الممنوع، والأشياءُ إنما تحل أو تحرم بمآلاتها، ولأنه فتح باب الحيل.

---

(١) ★ في الأصل: مما.

(٢) لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وقوعاً، مع الاتفاق على عدمه.

(٣) ومثاله مشتري الأغذية من الأسواق لاحتكارها؛ فأصل الشراء مأذون فيه لكسب المعاش، ولكنه قد يؤدي إلى التضييق على الجمهور، والاحتكار ممنوع إذا أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر؛ قال: «لا حُكرة في سُوقنا...» الحديث.

(٤) فمنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل كمالك، ومنهم من يخصها بمواضع قد يكون منها هذا وقد لا يكون، وقوله: «فإنه منع الجائز» مبني على إعمالها.

(٥) أي: المأذون فيه؛ لأن الموضوع الأمر.

(٦) وإنه متفق عليه في الجملة، وإنه حصل اختلاف في بعض التفاصيل.

(٧) في (د): الملال، لذا قال دراز: صوابه: «المآل» كما يعيّنه المقام ولاحقُ الكلامِ، أو كما سيأتي في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد.

وتلخيص المسألة أنه إذا ورد أمر ونهي على فعل باعتبارين: اعتبار أصله وذاته بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه، ويعين هو عليه، واعتبار المآل والتعاون، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات؛ فإما أن يرد الأمر على أصله والنهي على ما يؤدي إليه، أو بالعكس.

فإن كان الأول؛ ففيه خلاف:

والثالث: التفصيل؛ فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبة أوْ لا؛ فإن كانت غالبة فاعتبار الأصل واجب؛ إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدّى إلى انخرام الأصل جملة، وهو باطل، وإن لم تكن غالبة فالاجتهاد.

وإن كان الثاني فظاهره شنيع؛ لأنه إلغاء لجهة النهي ليتوصل إلى المأمور به تعاوناً، وطريقُ

= ١ ـ اعتبار الأصل وقطع النظر عما يؤول إليه، ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط.
٢ ـ اعتبار جهة التعاون والمآل؛ لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدي إلى هذا المآل المنهي عنه، وأيضاً يفتح باب الحيل؛ لأن الحيل مبنية على أن يكون الشيء مستوفياً في ذاته شرائط الحل ولو صورة، ويقطع فيها النظر عما يؤول إليه من المفسدة الشرعية المنهي عنها، كما هو معروف في مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا، فإن ظاهرها الحل باعتبار ذاتها وإن أدت إلى الربا.
٣ ـ التفصيل: إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعي الأصل؛ لأنه إن لم يراع بطل العمل بالأصل المأذون فيه، وهو ضروري أو حاجي؛ فيؤدي إلى تكليف ما لا يطاق أو إلى الحرج ـ ويساعده ما تقدم في الفصل الأول من المسألة الخامسة عشرة؛ فراجعه برمته ـ وإن لم تغلب؛ فالاجتهاد.
وإن كان الثاني، وهو توجه النهي إلى الأصل والطلب إلى التعاون، فالحكم اعتبار النهي الذي في الأصل؛ لئلا يؤدي إلى إلغاء النهي، والتوسل بالممنوع شرعاً إلى مطلوب ضعيف استحساني، وهو من جهة التعاون؛ كالمثل الذي ذكره المؤلف: «يسرق ليتصدق»، وهو باطل: «ليتها لم تزن ولم تتصدق»، ومحل اعتبار النهي ما لم يكن فيه معارضة مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة؛ فتقدم المصلحة العامة، وذلك كتلقي الركبان؛ فإنه ضروري أو حاجي لكسب الشخص لعياله، وإهمال هذا الكسب وتركه منهي عنه، ولكنه يؤدي إلى مصلحة العامة، حيث يشترون من السوق حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذي يرفع الأثمان؛ فهو منهي عنه، يؤدي إلى مطلوب هو إرفاق العامة؛ فقدمت مصلحة العامة، ومثله بيع الحاضر للبادي هو من الضروري أو الحاجي، وهو نصح مطلوب، وتركه منهي عنه، لكن هذا الترك فيه تعاون ورفق بأهل الحضر؛ لأن البدوي يبيع لهم حسبما يفهم هو في الأسعار، ولكن الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر، وفيه تضييق عليهم؛ فألغي النهي عن ترك النصح، وروعي المطلوب، وهو التعاون رفقاً بالحضر، وتقديماً للمصلحة العامة، وكذا تضمين الصُّنّاع ـ والصَّانع أمينٌ كالوكيل، والمودَع بالفتح ـ وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس، وجعلهم ضامنين منهي عنه؛ حفظاً لحقوقهم، لكنه روعي جانب الطلب في التعاون، فجعلوا ضامنين تقديماً للمصلحة العامة، وكذا مسألة أبي بكر ﷺ كسبه لعياله، ضروري أو حاجي، وتركه منهي عنه، لكنه يؤدي إلى مصلحة عامة المسلمين؛ فألغي النهي في الأصل، وروعي جانب التعاون والمآل، وهو المصلحة العامة؛ لأنه نزل منزلة الضروري والحاجي.
هذا وباب الحكم على الخاصة لأجل العامة واسع، ومنه نزع الملكية الخاصة للمنافع العامة، ومنه ما وقع في زمن معاوية ﷺ من نقل قتلى أحد من مقابرهم إلى جهة أخرى لإجراء العين الجارية بجانب أحد، وكان ذلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا عليه، وقد يكون منه تشريح جثث الأموات لفائدة طب الأحياء، إلى غير ذلك، وبهذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا.

التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضروري والحاجي؛ لأنه تكميلي، وما هو إلَّا بمثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذلك على المساكين أو يبني قنطرة، ولكنه صحيح إذا نزل منزلة، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة، كالمنع من تَلَقِّي الرُّكبان[١]؛ فإن منعه في الأصل ممنوع؛ إذ هو من باب منع الارتفاق، وأصلُه ضروريٌّ أو حاجي لأجل أهل السوق، ومنع بيع الحاضر للبادي[٢]؛ لأنه في الأصل منع من النصيحة؛ إلَّا أنه إرفاق لأهل الحضر، وتضمين الصُّنّاع قد يكون من هذا القبيل، وله نظائر كثيرة؛ فإن جهة التعاون هنا أقوى.

وقد أشار الصحابة على الصِّدِّيق ـ إذ قدَّموه خليفة ـ بترك التجارة والقيام بالتَّحرّف على العيال[٣]، لأجل ما هو أعم في التعاون، وهو القيام بمصالح المسلمين، وعوَّضوه[٤] من ذلك في بيت المال رضي الله عنهم أجمعين، فهذا[٥] النوع صحيح كما تفسّر، والله أعلم.

❍ ❍ ❍

---

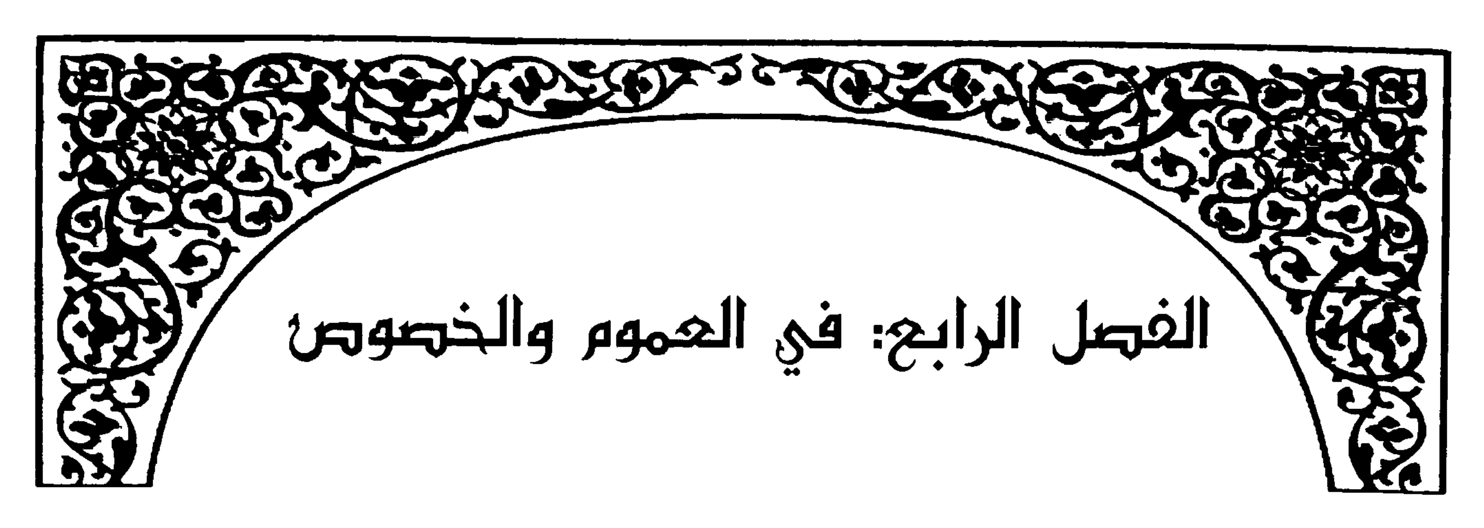
(١) ★ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «نهى رسول الله ﷺ أن تتلقى الركبان، وأن يبيع حاضرٌ لباد، فقلت لابن عباس: ما قوله: حاضر لباد؟ قال: لا يكون له سمساراً». أخرجه البخاري: ٢١٥٨، ومسلم: ٣٨٢٥، وأحمد: ٣٤٨٢.

(٢) ★ انظر الحديث السابق.

(٣) ★ أخرج ابن سعد في «الطبقات الكبرى»: (٣/ ١٨٤)، عن ميمون بن مهران قال: «لما استخلف أبو بكر جعلوا له ألفين، قال: زيدوني فإن لي عيالاً، وقد شغلتموني عن التجارة، فزادوه خمس مئة...» قال في «التلخيص الحبير»: (٤/ ١٤٩) إسناده صحيح.

(٤) ★ في (د): وعِوضُه.

(٥) ★ في (د): وهذا.



الفصل الرابع: في العموم والخصوص

ولا بدَّ من مقدمة تبيِّن المقصود من العموم والخصوص هاهنا، والمرادُ العموم المعنوي، كان له صيغة مخصوصة أو لا، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات، وفي تحريم الظلم أو غيره: إنه عامّ، فإنما معنى[1] ذلك أن ذلك ثابتٌ على الإطلاق والعموم، بدليل فيه صيغة عموم أو لا؛ بناء على أنَّ الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية، المحصِّلة بمجموعها القطع بالحكم، حسبما تبيَّن في المقدِّمات، والخصوصُ بخلاف العموم، فإذا ثبت مناط النظر وتحقق فيتعلق به مسائل:

المسألة الأولى: (القضايا الجزئية إذا عارضت القواعد العامة)

إذا ثبتت قاعدة عامَّة أو مطلَقة[2]؛ فلا تؤثِّر فيها معارضة قضايا الأعيان، ولا حكايات[3] الأحوال، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أنَّ القاعدة مقطوعٌ بها بالفرض؛ لأنا إنما نتكلَّم في الأصول الكُلِّية القطعية، وقضايا الأعيان مظنونةٌ أو متوهّمة، والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه.

والثاني: أنَّ القاعدة غير محتملة؛ لاستنادها[4] إلى الأدلة القطعية، وقضايا الأعيان

---

(١) سيأتي ذكره في المسألة السادسة، ويستدل عليه هناك بجملة وجوه.

(٢) لم ترد مقيدة، وقوله: «قضايا الأعيان» كما ورد مسحه ﷺ على عمامته، فلا يؤثر ذلك في قاعدة وجوب مسح نفس الرأس في الوضوء، ويكون مسح العمامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعذر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها، وكما سيأتي في الفصل التالي في قضية قتل موسى للقبطي.

(٣) كالحكايات التي [ستأتي] عن عثمان وعمر من تركهم في بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق؛ كالأضحية خوفاً من اعتقاد الناس فيه غير حكمه كالوجوب مثلاً.

(٤) أي: فالأدلة القطعية التي أنتجت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها.

محتملة؛ لإمكان أن تكون[(١)] على غير ظاهرها، أو على ظاهرها وهي مقتطعة ومستثناة[(٢)] من ذلك الأصل؛ فلا يمكن ـ والحالة هذه ـ إبطال كُلّية القاعدة بما هذا شأنه.

والثالث: أن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطَّردة كلّيات، ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكُلّيات، ولذلك تبقى أحكامُ الكُلّيات جاريةً في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكُلّيات على الخصوص؛ كما في المشقة السفرية[(٣)] بالنسبة إلى الملِك المترَف، وكما في الغنى بالنسبة إلى مالك النِّصاب، والنِّصاب لا يغنيه على الخصوص، وبالضدِّ في مالك غير النِّصاب وهو به غنيّ.

والرابع: أنها لو عارَضَتها؛ فإما أن يُعملا معاً، أو يهملا، أو يُعمَل بأحدهما دون الآخر، أعني في محل المعارضة؛ فإعمالهما معاً باطل[(٤)]، وكذلك إهمالهما؛ لأنه إعمال[(٥)] للمعارضة فيما بين الظني والقطعي، وإعمال الجزئي دون الكليّ ترجيحٌ له على الكُلّي، وهو خلاف القاعدة؛ فلم يبق إلَّا الوجه الرابع، وهو إعمال الكُلّي دون الجزئي، وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا مُشكِل على بابَي التَّخصِيص والتقييد، فإنَّ تخصيصَ العموم وتقييدَ المطلَق صحيحٌ عند الأصوليين بأخبار الآحاد وغيرها من الأمور المظنونة، وما ذكرت جارٍ فيها؛ فيلزم إما بُطلان ما قالوه، وإما بُطلان هذه القاعدة، لكن ما قالوه صحيح؛ فلزم إبطال هذه القاعدة.

[فالجواب] من وجهين:

أحدهما[(٦)]: أنَّ ما فُرض في السؤال ليس من مسألتنا بحال؛ فإن ما نحن فيه من قَبيل ما يتوهّم فيه الجزئي معارضاً، وفي الحقيقة ليس بمعارض؛ فإن القاعدة إذا كانت كُلِّية، ثم ورد في شيء مخصوص وقضية عينية ما يقتضي بظاهره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها، مع إمكان أن يكون معناها موافقاً لا مخالفاً؛ فلا إشكال في أن لا معارضة[(٧)] هنا، وهو هنا

---

(١) ★ في الأصل: لأن تكون.
(٢) أي: مع بقاء العموم في الباقي بعد الاستثناء.
(٣) في (د): المسألة السفرية، وقال دراز: فإن العلة للرخصة بالإفطار أو القصر المشقة، وليست متحققة في الملك الذي يستعمل وسائل الترف في سفره، وهكذا ما بعده في الغنى بالنسبة إلى تحديد النصاب فيمن لا يجعله النصاب غنياً، وعكسه.
(٤) لأنه يستلزم التكليف بالضدين معاً، وهو لا يجوز.
(٥) لأن إهمال الدليلين أو التوقف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدم الترجيح لأحدهما، والواقع خلافه؛ لأنه لا معارضة إلا عند التساوي. قلت: وفي الأصل: إهمال.
(٦) أين ثانيهما؟.
(٧) أي: والعموم معتبر ويؤول الجزئي بما يليق به من المحامل التي تقبلها اللغة والأصول الدينية، وذلك حيث

محل التأويل لمن تأول، أو محل عدم[1] الاعتبار إن لاق بالموضع الاطّراح والإهمال، كما[2] إذا ثبت لنا أصل التنزيه كُلّياً عامّاً ثم ورد موضعٌ ظاهره التشبيه في أمر خاصّ يمكن أن يراد به خلاف ظاهره، على ما أعطته قاعدة التنزيه؛ فمثل هذا لا يؤثر في صحَّة الكُلِّية الثابتة[3]، وكما

= يكون الجزئي لا يليق به أن يطرح، بأن كان كتاباً أو سنة متواترة ولو معنى، وقوله: «أو محل عموم الاعتبار» لعل الأصل: «اعتبار العموم» هكذا بالتقديم والتأخير، أي: مع طرح الدليل الجزئي وعدم الاعتداد به إذا لم يكن كسابقه، بأن كان سنة دخلتها علة من العلل، كأن كانت مرسلة أو موقوفة أو مقطوعة أو كذَّب الأصل فيها الفرع، وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعاً لا رائحة للتخصيص فيه؛ إلا أن الأول لقوة الجزئي سنداً، وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل، والثاني لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة.

(١) ★ في (د): عموم.

(٢) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العمامة، وليس في مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكايا حال، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة؛ كحديث: «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا. . . إلخ»، وكما في آية: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وهكذا، وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه؛ كمثالي الملك المترف والنصاب، لا في أصول العقائد.

وبالجملة؛ فالمقام مشكل؛ لأنا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه، ورد عليه أن الأدلة لا سيما الرابع لا تظهر في كليات فروع الفقه، وأيضاً؛ فالجواب ضعيف؛ لأنه ما الذي يعرف به أن الجزئي ليس معارضاً في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة، فإما أن نؤوله، وإما أن نسقطه، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال، وأيضاً؛ فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء، ولا يقال: إن هذا مجرد تشبيه وليس تمثيلاً لما نحن فيه؛ فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين ما يتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص، وبين ما يكون المراد ظاهره المخصص؛ لأنا نقول: البعد شاسع بين المقامين؛ لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومه بالأدلة القطعية والنقلية، فكل ما ورد مخالفاً لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال، ولا كذلك القضايا العامة في الفروع؛ لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد؛ فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصاً، وما لم يرد حتى نؤوله أو نطرحه، وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد ـ وهو الذي يناسب ما يذكره في الفعل بعده تفريعاً على هذه المسألة ـ خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: «مقتطعة مستثناة من ذلك الأصل»، وقوله: «ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية. . . إلخ»، وبالجملة؛ فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب، وربما كان قوله: «كما إذا ثبت. . . إلخ» مرتبطاً بما سقط من الوجه الثاني، والله أعلم، وقد يقال: إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصوليين؛ فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والإشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة؛ فلعلك تصل إلى إزالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة.

(٣) ★ يقرر المصنف أن بعض نصوص الصفات تحتمل التشبيه، فيجب أن تؤول؛ لتتفق مع ظواهر النصوص، وهذا منه مخالفة لما عليه منهج السلف. =

إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب، ثم جاء قوله: «لم يَكْذِبْ إبراهيمُ إلَّا ثلاثَ كَذَبات»[١]، ونحو ذلك؛ فهذا لا يؤثِّر؛ لاحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل، وأما تخصيص العموم فشيء آخر؛ لأنه إنما يعمل بناء على أنَّ المراد بالمخصَّص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؛ فحينئذٍ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون، وليس ذلك مما نحن فيه.

فصل: (فوائد التمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات)

وهذا الموضع كثير الفائدة[٢]، عظيم النفع، بالنسبة إلى المتمسك بالكُلِّيات إذا عارضتها الجزئيات [وقضايا الأعيان][٣]؛ فإنه إذا تمسَّك بالكُلِّي كان له الخيرَة في الجزئي في حمله على وجوهٍ كثيرة؛ فإن تمسَّك بالجزئي لم يمكنه مع التمسُّك به الخيرة[٤] في الكُلِّي؛ فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاوٍ بعيدة، وهذا هو أصل الزَّيغ والضلال في الدِّين؛ لأنه اتباع للمتشابهات، وتَشكُّك في القواطع المُحكمات، ولا توفيق إلا بالله.

ومن فوائده: سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتَّشغِيب الواقع من المخالفين.

ومثال هذا ما وقع في بعض المجالس، وقد ورد على «غَرناطة» بعض طلبة العُدْوَة الأفريقية؛ فأورد على مسألة العِصمة الإشكال المُورد في قتل موسى عليه السلام للقِبْطي، وأنَّ ظاهر القرآن يقضي بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [القصص: ١٥]، وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى﴾ [القصص: ١٦].

فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية[٥] بمجرَّدها، وما ذُكر فيها من التأويلات بإخراج الآيات عن ظواهرها، وهذا المأخذ لا يتخلَّص، وربما وقع الانفصال على غير وفاق؛ فكان مما ذاكَرْتُ

= انظر «أضواء البيان»: (٧/ ٤٤٣)، و«شرح أصول الاعتقاد»: (٣/ ٥٣٢).

(١) ★ أخرجه البخاري: ٣٣٥٨، ومسلم: ٦١٤٥، وأحمد: ٩٢٤١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) الفوائد التي ذكرت في هذا الفصل إنما تبنى على الكليات المقطوع بها التي لا تقبل تخصيصاً ولا استثناء، ومعلوم أن ذلك في أصول العقائد لا في أصول الفقه.

(٣) مثلوا لها بإذنه ﷺ بلبس الحرير للحكة، وللحنابلة قولان في صحة التخصيص بتلك القضايا، ولكن التحقيق إنما هو بالعلة المصرح بها التي لأجلها ورد الإذن، فإذا لم تكن مصرحة؛ فلا تخصيص.

(٤) لأن الكلي على ما تقدم غير محتمل، بل متحدد المعنى لا يقبل تأويلاً، فإذا اعتبر ظاهر الجزئي، فلا مناص من المعارضة.

(٥) ★ في الأصل: تفاصيل ألفاظ الأشعة.

به بعض الأصحاب في ذلك: أنَّ المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل، وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام؛ فيقال له: الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنّة، وعن الصغائر باختلاف، وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام؛ فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى عليه السلام كبيرة، وإن قيل: إنهم معصومون أيضاً من الصغائر، [وهو صحيح]؛ فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً؛ فلم يَبْقَ إلَّا أن يُقال: إنه ليس بذنب، ولك في التأويل السَّعة بكلِّ ما يليق بأهل النبوة، ولا ينبو عنه ظاهر الآيات، فاستحسن ذلك، ورأى ذلك[1] مأخذاً علمياً في المناظرات، وكثيراً ما يبني عليه النُّظَّار، وهو حسنٌ، والله أعلم.

المسألة الثانية: (القواعد الشرعية جارية على العموم العادي لا الكلي)

ولما كان قصدُ الشارع ضَبط الخلقِ إلى القواعد العامَّة[2] وكانت العوائدُ قد جَرَت بها سنّةُ الله أكثرية لا عامَّة، وكانت الشريعةُ موضوعةً على مقتضى ذلك الوضع؛ **كان من الأمر الملتفَت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا على العموم الكُلِّي التامّ الذي لا يتخلَّف عنه جزئي ما.**

أما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر، ألَا ترى أنَّ وَضْعَ التكاليف عامٌّ؟ وجعل على ذلك علامة البلوغ، وهو مظنَّة لوجود العقل الذي هو مَناطُ التكليف؛ لأن العقلَ يكون عنده في الغالب لا على العموم؛ إذ لا يطَّرد ولا ينعكس كلِّياً على التمام؛ لوجود من يتمّ عقله قبل[3] البلوغ، ومن ينقص وإن كان بالغاً، إلَّا أنَّ الغالب الاقتران.

وكذلك ناط الشارعُ الفطرَ والقصرَ بالسفر لعلَّة المشقَّة، وإن كانت المشقَّة قد توجد بدونها وقد تُفقَد معها، ومع ذلك فلم يعتبر الشارعُ تلك النوادر، بل أجرى القاعدة مجراها، ومثله حَدّ الغنى بالنِّصاب، وتوجيه الأحكام بالبيِّنات[4]، وإعمال[5] أخبار الآحاد والقياسات الظنِّية، إلى

---

(١) ★ في الأصل: مثله.

(٢) لأنه لا يتأتى ذلك من الجزئيات، لاستحالة حصرها؛ فلا بد في التشريع العام من قواعد عامة.

(٣) ★ في الأصل: عند.

(٤) أي: مع أن البينة قد تخطئ، وقد تكذب، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهادة؛ فقد يكون الحكم في الواقع خطأ، لكنه نادر لا يعتد به؛ لأنه لا طريق غيره لإجراء العدالة بين الناس، حسبما جرت به العادة الإلهية فيهم.

(٥) في الاستدلال بها على الأحكام الشرعية، مع أنها محتملة لما يجعلها غير صالحة للأخذ بها، وبناء الأحكام =

غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر، ولكنه قليلٌ بالنسبة إلى عدم التخلُّف؛ فاعتُبِرَت هذه القواعدُ كُلِّية عادية لا حقيقية.

وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية.

وإذا ثبت[(١)] ذلك ظهر أن لا بُدَّ من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية، من حيث هي منضبطة بالمظنَّات، إلَّا إذا ظهر معارض[(٢)]؛ فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه، كما إذا علَّلنا القَصر بالمشقَّة؛ فلا ينتقض بالمَلِك المُترَف ولا بالصناعة الشاقّة، وكما لو عُلِّل الرِّبا في الطعام بالكَيْل[(٣)]؛ فلا ينتقض بما لا يتأتَّى كيله[(٤)] لقلَّة أو غيرها، كالتافه مِن البُرِّ،

= الشرعية العملية عليها، ومثله أو أشد منه يقال في القياسات، وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية، كما هو معروف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضاً تجعل الأخذ به غير مقطوع بصحته في الواقع، ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بناء على أنه يوصل إلى الصواب عادة.

(١) ★ في الأصل: وإذ ثبت.

(٢) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد وينقض، وكما إذا ظهر نص في مقابلة القياس فيرجع للنص؛ لفساد اعتبار القياس حينئذ؛ فقوله: «كما إذا... إلخ» راجع لما قبل إلا.

(٣) لا يخفى أن الكيل وصف طردي ليس فيه المناسبة التي يترتب عليها الحكم عند ذوي العقول السليمة، وقيل: العلة الوزن كما هو رأي أبي حنيفة، ورواية عند أحمد وعند مالك والشافعي أن العلة القوت، ورجحه ابن القيم، وأما الدراهم والدنانير؛ فمذهب أبي حنيفة أن العلة كونهما موزونين، وعند مالك والشافعي أن العلة الثمنية، وقال ابن القيم: إنه الصواب؛ لأن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي جعل ضابطاً لقيم الأموال؛ فيجب أن يكون مضبوطاً محدوداً، لا يرتفع ولا ينخفض، إذ لو كانت ترتفع وتنخفض لكانت كالسلع؛ ففسد أن تكون أصلاً يرجع إليه في تقويم الأموال، وحاجة الناس إلى أصل ترد إليه القيم حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المنازعات وتنقطع الخصومات بالرجوع إليه، ولو أبيح دراهم بدراهم متخالفة في وصف ككون إحداهما صحيحة والأخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرة وهكذا؛ لصارت الدراهم متجراً وجر إلى ربا النسيئة فيها ولا بد، والأثمان لا تقصد لأعيانها، بل ليتوصل بها إلى السلع، فإذا صارت هي سلعاً تقصد لأعيانها فسدت مصالح الناس، وهذا أمر معقول يختص بالنقدين، لا يتعداه إلى كل موزون كما يقول أبو حنيفة، وبالجملة؛ فقد منع ربا الفضل في النقدين؛ لأنه مفوت لمصلحة انضباط القيم ونقض لأساس التعامل، ولأنه ذريعة إلى ربا النسيئة، ومنع في الطعام سدّاً لهذه الذريعة في الأقوات التي تشتد حاجة الناس إليها، والتفاضل في النقدين والطعام حرام ووسيلة للحرام.

(٤) الكيل والثمنية والقوت ليست علة بمعنى الحكمة؛ كالمشقة في السفر، وإنما هي الأوصاف المنضبطة التي نيط بها الحكم وجعلت علامة على وجود الحكمة، فإذن الذي يقال: إنه متى وجد الكيل أو الثمنية أو القوت حرم التفاضل، سواء أوجدت الحكمة، وهي سد الذريعة وحفظ ما تشتد إليه حاجة الناس في الأقوات والأثمان، أم لم توجد، ولا يقال: وجد الكيل أم لم يوجد، كما لا يقال: وجد السفر أم لم يوجد؛ لأن الوصف الذي نيط به الحكم لا بد منه؛ فتأمل.

وكذلك إذا علَّلناه في النقدَيْن بالثَّمَنية لا ينتقض بما لا يكون ثمناً لقلَّته، أو علَّلناه في الطعام بالاقتيات، فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات؛ كالحبَّة الواحدة، وكذلك إذا اعتُرضت علَّة القوت بما يقتات في النادر؛ كاللَّوز والجوْز والقِثَّاء والبقول وشبهِها، بل الاقتيات إنما اعتَبَر الشارعُ منه ما كان معتاداً مُقيماً للصُّلب على الدوام وعلى العموم[١]، ولا يلزم اعتباره في جميع الأقطار[٢].

وكذلك نقول: إن الحدَّ عُلّق في الخمر على نفس التناول، حفظاً على العقل، ثم إنه أجري الحد في القليل الذي لا يُذهب العقل مجرى الكثير، اعتباراً بالعادة في تناول[٣] الكثير، وعُلِّق حدُّ الزِّنى على الإيلاج، وإن كان المقصود حفظ الأنساب؛ فيحد من لم يُنزِل؛ لأن العادة الغالبة مع الإيلاج الإنزال، وكثير من هذا.

فليكن على بالٍ من الناظر[٤] في المسائل الشرعية أنَّ القواعدَ العامَّة إنما تتنزَّل[٥] على العموم العادي.

المسألة الثالثة: (دلالة صيغ العموم بحسب الوضع)

لا كلام في أن للعموم صِيَغاً وضعيَّةً، والنظرُ في هذا مخصوص بأهل العربية، وإنما يُنظر هنا في أمر آخر، وإن كان من مطالب أهل العربية أيضاً، ولكنه أكيد التقرير هاهنا، وذلك أن للعموم الذي تدلُّ عليه الصِّيَغ بحسب الوضع نظرين:

أحدهما: باعتبار ما تدلُّ عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق، وإلى هذا النظر قَصْدُ[٦]

---

(١) بحيث لا تفسد البنية بالاقتصار عليه.

(٢) كأنه يقول أيضاً: إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة في جميع الأقطار، وهذا يرجع إلى تقييد أصل المسألة، وأن العموم العادي الذي يقول: إنه مبنى الأحكام الشرعية، لا يلزم اتحاده في جميع الأقطار؛ إلا أن ذلك إن صح؛ ففي مثل الاقتيات والثمنية اللذين يختلفان في بعض الأقطار، بحيث يكون الثمن فيها غير الذهب والفضة، وبحيث يكون القوت فيها غير هذه الأصناف أو غير بعضها، أما العادة في جعل البلوغ مظنة للعقل الذي هو مناط التكليف والشهادات، وفي مسألة الخمر قليله وكثيره، وفي مسألة مجرد الإيلاج؛ فالعادة فيه مطردة لا فرق بين قطر وآخر.

(٣) يعني أن العادة أن من يتناول القليل يتناول الكثير؛ فتحريم القليل والحد فيه من مكملات ضروري حفظ العقل.

(٤) ★ في المطبوع: النظر. (٥) ★ في المطبوع: تنزل.

(٦) ويتضح بما أثبته الآمدي في كتاب «الأحكام»: في قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالأوجه الثلاثة التي تقتضي أنه لا يصح التخصيص به، ثم تخلص بالجواب بأنه إذا نظر إلى أصل وضع الألفاظ من العموم صح التخصيص، وإذا نظر إلى عدم إرادة العموم من اللفظ؛ فإنه لا تخصيص، وأنه لا منافاة بين كون اللفظ دالًّا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ.

الأصوليين؛ فلذلك يقع التخصيصُ عندهم بالعقل[١] والحسِّ[٢] وسائرِ[٣] المخصِّصات المنفصِلة.

والثاني: باعتبار[٤] المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصلُ الوضع على خلاف ذلك.

وهذا الاعتبار استعمالي، والأول قياسي، والقاعدة في الأصول العربية أنَّ الأصلَ الاستعمالي إذا عارضَ القياسي كان الحكمُ للاستعمالي.

وبيان ذلك هنا أنَّ العربَ قد تُطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما يدلُّ عليه معنى الكلام خاصَّة، دون ما تدلُّ عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها [أيضاً] تُطلقها وتَقصدُ بها تعميم ما تدلُّ عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدلُّ عليه مقتضى الحال؛ فإنَّ المتكلِّم قد يأتي بلفظ عموم[٥] مما يشمل بحسب الوضع نفسَه وغيره، وهو لا يريد نفسه ولا يقصد[٦] أنه داخلٌ في مقتضى العموم، وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع، دون غيره من الأصناف؛ كما[٧] أنه قد يقصد ذِكر البعض في لفظ[٨] العموم، ومرادُه من ذِكْر البعض الجميع؛ كما تقول: فلان يملِكُ المشرقَ والمغربَ[٩]، والمراد جميع

---

(١) كما مثلوا له بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢]، فالعقل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته، وكذلك القدرة.

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: ٥٧]، وقوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، وقوله: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَٱلرَّمِيمِ﴾ [الذاريات: ٤٢]؛ فالحس دليل على أنها لم تدمر الجبال والأنهار وغيرها مما أتت عليه، فإنه خلاف المشاهد.

(٣) كتخصيص الكتاب والسنة بغير الاستثناء والشرط والوصف والغاية.

(٤) ★ في (د): بحسب.

(٥) لما حصروا التخصيص بالمنفصل في العقل والحس والدليل السمعي؛ قال القرافي: «الحصر غير ثابت؛ فقد يقع التخصيص بالعوائد، كقولك: رأيت الناس فما رأيت أكرم من زيد، فإن العادة تقضي أنك لم تر كل الناس»، ولا يخفى أن ما قاله القرافي إجمال ما بسطه المؤلف، ونقل بعض أمثلته ابن خروف، ولا يخفى أن التخصيص إن كان لدليل شرعي؛ لزم أن تكون العادة مشتهرة في عهد النبوة، أما العادات الطارئة؛ فإنها تخصص ما يجري بين أهل تلك العادة من المحاورات في التعبير.

(٦) ★ في (د): لا يريد.

(٧) هذا من باب التشبيه لا التمثيل لما نحن فيه؛ لأنه عكس الموضوع، لكنه يقرره ويوضحه.

(٨) أي: في مكان لفظ العموم؛ فيكون اللفظ دالًّا على البعض، وهو يريد الجميع.

(٩) وهذا من باب الكناية التي تفيد المطلوب بدليل؛ فهي أوقع في باب الإفادة؛ لأن من ملك حدّي الشيء فقد ملك جميعه إلى نهايته.

الأرض؛ وضُرب زيد الظَّهرَ والبَطنَ، ومنه: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ﴾ [الرحمن: ١٧]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ(١)﴾ [الزخرف: ٨٤].

فكذلك إذا قال: من دخل داري أكرمتُه؛ فليس المتكلِّم بمراد، وإذا قال: أكرمتُ الناس، أو قاتلتُ الكفّار؛ فإنما المقصود من لقي منهم؛ فاللفظ عامٌّ فيهم خاصّة، وهم المقصودون باللَّفظ العامِّ دون من لم يَخطُر بالبال.

قال ابن خروف(٢): «ولو حلف رجلٌ بالطلاق والعِتق ليضرِبَنَّ جميعَ مَن في الدار وهو معهم فيها، فضربهم ولم يضرب نفسه، لبرَّ ولم يلزمه شيء. ولو قال: اتّهَمَ الأميرُ كلَّ مَن في المدينة فضرَبَهم، فلا يدخل الأميرُ في التُّهمة والضَّرب».

قال: «وكذلك(٣) لا يدخل شيء من صفات الباري تعالى تحت الإخبار في نحو قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]؛ لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تَنويه، ومثله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وإن كان عالماً بنفسه وصفاته، ولكن الإخبار إنما وقع على(٤) جميع المحدَثات، وعلمُه بنفسه وصفاته شيء آخر».

قال: «فكلُّ ما وقع الإخبارُ به من نحو هذا؛ فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه؛ فلا تدخل صفاتُه تعالى تحت الخطاب، وهذا معلوم من وضع اللسان».

فالحاصل أنَّ العمومَ إنما يُعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرةٌ، ولكن ضابطها مقتضيات(٥) الأحوال التي هي ملاك البيان؛ فإنَّ قوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] لم يقصد به أنها تُدمِّر السماوات والأرض ولا الجبال، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها، وإنما المقصود أنها تُدمِّر كلَّ شيء مرَّت عليه مما شأنها أن تؤثِّر فيه على الجملة، ولذلك [قال]:

---

(١) فهو إله معبود فيهما وفيما يتبعهما أيضاً لا في خصوصهما.

(٢) ★ هو علي بن محمد بن علي أبو الحسن بن خروف الإشبيلي، مصنف «شرح سيبويه» وغير ذلك، وهو من نظراء الجزولي، أقام بحلب مدّة، واختل عقله بأخرة، توفي سنة (٦١٠هـ) وقيل (٦٠٩هـ). انظر ترجمته في «سير أعلام النبلاء»: (٢٢/ ٢٦)، و«وفيات الأعيان»: (٣/ ٣٣٥).

(٣) ★ في (د): فذلك.

(٤) ★ في (د): عن.

(٥) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التي يدركها العقل والحس؟ كما في الأمثلة المذكورة، ومثالي الكتاب الكريم الذين ذكرهما بعد، إلا أن كلام ابن خروف في تأييد المؤلف في أنه لا يعد مثل هذا من باب التخصيص؛ لأن الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبحث عن إخراجه، فيكون مخصصاً، وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان واللغة.

﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾، وقال في الآية الأخرى: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾ [الذاريات: ٤٢].

ومن الدليل على هذا أيضاً أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان؛ فلا يقال: من دخل داري أكرمته إلَّا نفسي، أو أكرمتُ الناس إلَّا نفسي، ولا قاتلتُ الكفار إلَّا من لم ألقه[١] منهم، ولا ما كان نحو ذلك، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلِّم ممن دخل الدار، أو ممن لقيته[٢] من الكفار، وهو الذي يتوهم[٣] دخوله لو لم يستثْن، هذا كلام العرب في التعميم، فهو إذاً الجاري في عمومات الشرع.

وأيضاً؛ فطائفة من أهل الأصول نبَّهوا على هذا المعنى، وأن ما لا يخطر ببال المتكلِّم عند قصده التعميم إلَّا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه، إلَّا مع الجمود على مجرَّد[٤] اللفظ، وأما المعنى فيبعُد أن يكون مقصوداً للمتكلم؛ كقوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دُبغَ فقد طَهُر»[٥].

قال الغزالي[٦]: «خروج الكلب عن ذهن المتكلِّم والمستمع عند التعرُّض للدِّباغ ليس ببعيد[٧]، بل هو الغالب الواقع، ونقيضه هو الغريب المستبعد». وكذا قال غيره أيضاً، وهو موافق[٨] لقاعدة العرب، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بدّ.

---

(١) ★ في المطبوع: ألق.

(٢) ★ في (د): وممن لقيت.

(٣) أي: ما يقع في الوهم دخوله، وذلك إنما يكون فيما يصح شمول اللفظ المخرج منه له حسب الاستعمال، أما طريقة الأصوليين؛ فمبنية على أن كل ما يدخل وضعاً يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره؛ فيكون تخصيصاً.

(٤) أي: باعتبار أصل الوضع، أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال، فما لا يخطر بالبال لا يصح أن يعد داخلاً، فلا يحتاج إلى إخراج؛ فلا تخصيص.

(٥) أخرجه أبو داود: ٤١٢٣، والترمذي: ١٧٢٨، والنسائي: ٤٢٤١، وابن ماجه: ٣٦٠٩، بهذا اللفظ. وأخرجه مسلم: ٨١٢، بلفظ «إذا دُبغ الإهاب...» كلهم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٦) يريد الغزالي أن استثناء الشافعي لجلد الكلب من الطهارة بالدباغ لا يحتاج إلى مخصص منفصل ولا متصل، وهو يؤيد الأصل الذي يعمل المؤلف لإثباته هنا. قلت: انظر: «المستصفى» ص٢٠٠.

(٧) ★ في الأصل: بعيداً.

(٨) وقد يعد من ذلك مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ﴾ إلى أن قال: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠]، مع أن من شروط المعاهدة أن من جاء إلى المسلمين يرد إلى الكفار، وهو لفظ عامّ يشمل النساء بحسب أصل الوضع الإفرادي، ولا يقال: إن التخصيص ورد على النبي ﷺ؛ لأن التخصيص في معاهدة مثل هذا لا يكون إلا برضا الطرفين واطلاعهما، حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص أبي جندل؛ لم يقبله ﷺ، ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منهم اعتراض، وذلك دليل على أن خروج النساء عن ذهن المتعاقدين كاف، مع أن الوضع الإفرادي يشملهن، وما هذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال وما يفهم بالقرائن، ولا ينافي ذلك أنه لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه ﷺ مهاجرة بعد عقد الهدنة خرج أخواها عمار والوليد؛

[فإن قيل:] إذا ثبت أن اللفظ العامّ ينطلق على جميع ما وُضع له في الأصل حالة الإفراد، فإذا حصل التركيب والاستعمال؛ فإما أن تبقى دلالته على ما كانت عليه حالة الإفراد، أو لا، فإن كان الأول[1]؛ فهو مقتضى وضع اللفظ، فلا إشكال، وإن كان الثاني؛ فهو تخصيص للفظ[2] العامّ، وكلُّ تخصيص لا بُدَّ له من مخصِّص عقلي أو نقلي أو غيرهما، وهو مراد الأصوليين.

ووجهٌ آخر، وهو أنَّ العرب[3] حَملَت اللفظ على عمومه في كثير من أدلَّة الشريعة، مع أنَّ معنى[4] الكلام يقتضي على ما تقرَّر خلاف ما فهموا، وإذا كان فهمهم في سياق الاستعمال معتبراً [في التعميم] حتى يأتي دليلُ التخصيص دلَّ على أنَّ الاستعمالَ لم يؤثِّر في دلالة اللفظ حالة الإفراد عندهم، بحيث صار كوضع ثانٍ، بل هو باقٍ على أصل وضعه، ثم التخصيص آتٍ من وراء ذلك بدليل مُتَّصل أو منفَصِل.

ومثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ الآية [الأنعام: ٨٢]؛ شقَّ ذلك عليهم وقالوا: أيُّنا لم يلبس إيمانه بظلم[5]؟ فقال عليه [الصلاة و] السلام: «**إنّه ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾؟**»[6]، [وفي رواية[7]: فنزلت: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]].

ومثل ذلك أنه لما نزلت: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، قال بعض الكفار: فقد عُبدَت الملائكة، وعُبد المسيح! فنزل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾[8] الآية [الأنبياء: ١٠١].

= إلى رسول الله ﷺ ليردها؛ فلم يردها، ونزلت الآية في ذلك، لا ينافي هذا ما قلنا؛ لأنهم لم يعترضوا بدخولهما في عقد الهدنة بلفظ: «من جاء» الشاملة وضعاً للنساء، كما اعترضوا في أبي جندل، والموضع يحتاج إلى شيء من الدقة، وبهذا يتخلص من بعض ما قيل في كتب التفسير في هذه الآية.

(١) كما في قوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ فليس محل إشكال ولا نزاع.

(٢) ★ في الأصل: اللفظ.

(٣) أخذ عنوان «العرب» ولم يقل الصحابة مثلاً؛ لما سيجيء في آية: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ إلخ، وليتأتى انفصاله وتميزه عن الاعتراض الآتي في الفصل في قوله: «فلقائل أن يقول: إن السلف الصالح... إلخ».

(٤) يأتي إيضاح هذه الجملة في قوله بعد: «إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضي بحسب المقصد الشرعي... إلخ».

(٥) أي: فقد أبقوا اللفظ على عمومه الذي كان له في الإفراد، ولم يتغير معناه عند استعماله، حتى احتاجوا إلى المخصص ،وهو قوله: «ليس بذاك.. إلخ»، مع أن سياق الآية وما قبلها من الآيات في أهل الشرك.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٣٢، ومسلم: ٣٢٧، وأحمد: ٣٥٨٩، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٧) الرواية الأولى أقعد في الفهم، وأوضح في الغرض.

(٨) ★ أخرجه الطبراني في «الكبير»: ١٢٧٣٩، والحاكم في «المستدرك»: (٢/٤١٦)، من حديث ابن عباس ﷺ، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضي بحسب المقصد الشرعي عموماً أخصّ من عموم اللفظ، وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ وبادرت أفهامهم إليه[١]، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، ولولا أنَّ الاعتبار عندهم ما وُضع له اللفظ في الأصل؛ لم يقع منهم فهمه.

فالجواب عن الأول أنَّا إذا اعتبرنا الاستعمال العربي؛ فقد تبقى دلالته الأولى وقد لا تبقى، فإن بقيت؛ فلا تخصيص، وإن لم تبق دلالته؛ فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصل، وكأنه وضع ثانٍ حقيقي لا مجازي، وربما أطلق بعضُ الناس على مثل هذا لفظَ «الحقيقة اللغوية» إذا أرادوا أصل الوضع، ولفظ «الحقيقة العرفية»[٢] إذا أرادوا الوضع الاستعمالي.

والدليل على صحَّته ما ثبت في أصول العربية من أنَّ للَّفظ العربي أصالتين: أصالة قياسية، وأصالة استعمالية؛ فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ في أصل الوضع، وهي التي وقع الكلام فيها، وقام الدليلُ عليها في مسألتنا؛ فالعامُّ إذاً في الاستعمال لم يدخله[٣] تخصيص بحال.

وعن الثاني: أنَّ الفهمَ في عموم الاستعمال متوقفٌ على فهم المقاصد فيه، وللشريعة بهذا النظر مقصدان:

أحدهما: المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه، وقد تقدم القرآن فيه.

والثاني[٤]: المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سوَر القرآن بحسب تقرير قواعد

---

(١) ★ في (د): فيه.

(٢) الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية في أنهما ينظر فيهما إلى اللفظ باعتبار الأفراد، كما قالوه في لفظ دابة، وأن استعماله في خصوص ذوات الأربع منظور فيه للفظ الإفرادي، بقطع النظر عن معنى الكلام الذي تقضي العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام؛ فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التي يقررها في هذا المقام.

(٣) أي: فهو وإن لم تبق دلالته الوضعية؛ إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الاستعمال، ودلالته حقيقية أيضاً لا مجاز، وليس هذا تخصيصاً حتى يقال: «وكل تخصيص لا بد له من مخصص متصل أو منفصل» كما هو الاعتراض.

(٤) أي: فهناك ثلاثة أوضاع: الوضع الإفرادي المعبَّر عنه بالأصالة القياسية، والوضع الاستعمالي المعبَّر عنه بالحقيقة العرفية، وهذا ما أثبته في الجواب الأول، والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية، والجواب عن الإشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني، أما الجواب عن الثاني؛ فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة، وبين مبتدئ قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية؛ فيحصل له التوقف نظراً لوقوفه عند الوضعين الأولين.

الشريعة، وذلك أنَّ نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصّة إلى الوضع الجمهوري؛ كما تقول في الصلاة: إن أصلَها الدعاء لغة، ثم خصّت في الشرع بدعاءٍ مخصوصٍ على وجهٍ مخصوصٍ، وهي فيه حقيقة لا مجاز؛ فكذلك نقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي: إنها إنما تعمُّ الذِّكر بحسب مقصد الشارع فيها، والدليلُ على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذِّكر، واستقراء مقاصد الشارع يبيِّن ذلك، مع ما ينضاف إليه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية.

فأما الأول: فالعرب فيه شَرَعٌ سواءٌ؛ لأن القرآن نزل بلسانهم.

وأما الثاني: فالتفاوت في إدراكه حاصل؛ إذ ليس الطارئ الإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد، ولا المشتغل بتفهُّمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة، ولا المبتدئ فيه كالمنتهي ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١]؛ فلا مانع من توقف بعض الصحابة ﷺ في بعض ما يُشكل أمره، ويغمض وجه القصد الشرعي فيه؛ حتى إذا تبحَّر في إدراك معاني الشريعة نظرُه، واتَّسَعَ في ميدانها باعُه، زال عنه ما وقف من الإشكال[1]، واتَّضَح له القصد الشرعي على الكمال، فإذا تقرَّر وجهُ الاستعمال فما ذُكر مما توقف فيه بعضُهم راجعٌ إلى هذا القبيل؛ ويعضده ما فرضه الأصوليّون من وضع الحقيقة الشرعية؛ فإنَّ الموضع يستمد منها[2]، وهذا الوضع وإن كان قد جيء به مضمناً في الكلام العربي فله مقاصد تختصّ به، يدلُّ عليها المَساق الحُكمي أيضاً، وهذا المَساق يختصُّ بمعرفتِه العارفون بمقاصد الشارع، كما أنَّ الأول يختصُّ بمعرفته العارفون بمقاصد العرب، فكل ما سألوا عنه فمن هذا القبيل إذا تدبَّرته.

فصل: (مناقشة الأمثلة المعترض بها على أصل المسألة)

ويتبيَّن لك صحة ما تقرر في النظر في الأمثلة المعترض بها في السؤال الأول[3].

فأما قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ الآية [الأنعام: ٨٢]؛ فإن سياق الكلام يدلُّ على أن المراد بالظلم أنواع الشِّرك على الخصوص، فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه، والذي تقدم قبل الآية قصَّة إبراهيم عليه السلام، في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس، وكان قد تقدم

---

(١) ★ في الأصل: الاتصال.

(٢) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد، وإلا؛ فليس هذا من الحقيقة الشرعية كالصلاة مثلاً.

(٣) لعل الصواب: «الثاني».

قبل ذلك قوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾ [الأنعام: ٢١]؛ فبيَّن أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخصلتين[١]، وظهر أنهما المعنيُّ[٢] بهما في سورة الأنعام إبطالاً بالحجة، وتقريراً لمنزلتهما في المخالفة، وإيضاحاً للحق الذي هو مضاد لهما؛ فكأن السؤال إنما ورد قبل تقرير هذا المعنى.

وأيضاً؛ فإن ذلك لما كان تقريراً لحكم شرعي بلفظٍ عامٍّ؛ كان مظنَّة لأنْ يفهم منه العموم في كلِّ ظلم، دقَّ أو جلَّ؛ فلأجل هذا سألوا ﷺ، وكان[٣] ذلك عند نزول السورة، وهي مكية نزلت في أول الإسلام قبل تقرير جميع كُلّيات[٤] الأحكام.

وسبب احتمال[٥] النظر ابتداءً أن قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] نفيٌ على نكرة، لا قرينةَ فيها تدلُّ على استغراق أنواع الظلم، بل هو كقوله: لم يأتني رجل؛ فيحتمل المعاني التي ذكرها سيبويه، وهي كلّها نفي لموجب مذكور أو مقدَّر، ولا نصَّ في مثل هذا على الاستغراق في جميع الأنواع المحتملة؛ إلَّا مع الإتيان بـ«مِن» وما يعطي معناها، وذلك مفقود هنا، بل في السورة[٦] ما يدلُّ على أن ذلك النفي واردٌ على ظلم معروف، وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته؛ فصارت الآية من جهة إفرادها[٧] بالنظر في هذا المساق، مع كونها

---

(١) ★ في (د): الخلتين.

(٢) أي: عني بهما في هذه الصورة إبطالاً لهما بالأدلة، وتقريراً لبعدهما عن الحق، وتوضيحاً لما هو الحق في الواقع الذي هو ضدهما، وقوله: «فكأن السؤال... إلخ» يقتضي أن الآية نزلت قبل ظهور العناية في الكتاب - أو على الأقل في سورة الأنعام - بإبطال هاتين الخلتين، ولكن هذا يتوقف على أن الآية المذكورة كان نزولها سابقاً على تلك الآيات، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها؛ فسألوا، ولو كانت الآيات المقررة لهذه المعاني سابقة عليها لفهموا مقصد الشرع بالظلم ولم يتوقفوا، هذا كلامه، وهو توجيه إذا تم سبق الآية لغيرها كما أشرنا إليه. قلت: وفي الأصل: المعتنى.

(٣) ★ في الأصل: وكل.

(٤) أي: التي منها: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨].

(٥) أي: فالآية باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الآيات الأخرى السابقة واللاحقة نراها باعتبار الاستعمال مجملة، لا نص فيها على الاستغراق الوضعي ولا على غيره؛ فجاء الاحتمال المقتضي للسؤال.

(٦) لا حاجة إليه في هذا المقام؛ لأنا في مقام سبب الإجمال كما قال بعد: «فصارت الآية من جهة إفرادها بالنظر... إلخ».

(٧) فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها - أي: حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقاً - وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق، هذا وذاك جعل العموم محتملاً، وجعل الآية مجملة؛ فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص.

أيضاً في مساق تقرير الأحكام مُجمَلة(١) في عمومها، فوقع الإشكال فيها، ثم بيَّن لهم النبي ﷺ أنَّ عمومَها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم، وذلك ما دلَّت عليه السورة، وليس فيه تخصيص(٢) على هذا بوجه.

وأما قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ الآية [الأنبياء: ٩٨]؛ فقد أجاب الناسُ عن اعتراض ابن الزِّبَعْرى فيها بجهله بموقعها، وما روي عن الموضع أن النبي ﷺ قال له: «ما أجهَلَكَ بلُغةِ قومِك يا غلام!»(٣)؛ لأنه جاء في الآية: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ و«ما» لما لا يعقل؛ فكيف تشمل الملائكة والمسيح؟!

والذي(٤) يجري على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش، ولم يكونوا يعبدون

---

(١) ★ في الأصل: محتملة.

(٢) كأنه يقول: إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة، إبطالاً لهما بالحجة... إلخ ما سبق، فلما جاء ذكر الظلم في آية: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ إلخ [الأنعام: ٨٢] جاء نازلاً من أول الأمر على معناه المذكور؛ فلا حاجة به إلى تخصيص، وهو في ذاته ظاهر، إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعاً شرعياً، وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها: «إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري»، فإنما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم وحج وزكاة، أما الظلم؛ فلم يوضع في الشرع وضعاً خاصّاً، بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضيه الوضع الأصلي والوضع الاستعمالي العربي بحسب المقام والقرائن، نعم، الاستعمال الشرعي في هذه الآية فهم من الآيات السابقة، ومن عناية الكتاب في هذه السورة بهذا النوع من الظلم؛ فكان قرينة على المراد منه؛ فلا حاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل، وما وجد من السؤال والجواب إزاحة لإجمال فقط، والحاصل أن قوله سابقاً: «والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الوارد في القرآن بحسب تقرير الشريعة» واضح في ذاته، وعليه يتمشى هذا الكلام، ولكن قوله: «وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع... إلخ»، وكذا قوله: «مع ما ينضاف إلى ذلك في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية»، وقوله بعد ذلك: «والموضع يستمد منها»؛ أي: من وضع الحقيقة الشرعية، كل هذا لا يرتبط بالجواب عن آية ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا﴾ [الأنعام: ٨٢]، ولا الآية الثانية؛ فإن الكلام فيهما إنما يرتبط بالمقصد الشرعي في الاستعمال، وهذا يستعان على فهمه بالآيات وبما يتقرر من الأحكام العامة في الشريعة، ولا دخل لهذا في مسألة الوضع الشرعي الذي ينقل معنى الكلمة إلى معنى أخص، بحيث لا تطلق في استعمال الشرع حقيقة إلا بهذا المعنى الخاص، اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعي، وما أطال به فيه مجرد التقريب والتشبيه فقط، وليس مراده أن الظلم انتقل في الوضع الشرعي إلى هذا النوع منه، وإن كان على كل حال ليس لذكره كبير فائدة.

(٣) قال ابن حجر في «تخريج أحاديث الكشاف» ص١١١: إنه اشتهر على ألسنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم، وهو لا أصل له في شيء من كتب الحديث مسنداً ولا غير مسند.

(٤) خلاصة الجواب على طريقة غير المؤلف أن لفظ «ما» لا يشمل عيسى ولا الملائكة بقطع النظر عن مساق الآية، وعلى طريقة المؤلف ـ من اعتبار المساق وكونها في كفار قريش ـ يكون الجواب بالنظر إلى الواقع، وهو =

الملائكة ولا المسيح، وإنما كانوا يعبدون الأصنام؛ فقوله: ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ عامٌّ في الأصنام التي كانوا يعبدون، فلم يدخل في العموم الاستعمالي غير ذلك؛ فكان اعتراض المعترِض جهلاً منه بالمساق، وغفلة عما قصد في الآيات.

وما روي من قوله: «ما أجهلك بلغة قومك يا غلام!» دليل على عدم تمكّنه في فهم المقاصد[١] العربية وإن كان من العرب؛ لحداثته وغلبة الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد، ونزل قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: ١٠١] بياناً[٢] لجهله.

ومثله ما في «الصحيح»[٣] أن مروان قال لبوابه: [اذهب] يا رافع إلى ابن عباس فقُل له: لئن كان كلُّ امرئ فرِح بما أوتيَ، وأحبَّ أن يُحمَد بما لم يفعل، مُعذَّباً، لنُعذَّبنّ أجمعون، فقال ابن عباس: ما لكم ولهذه الآية؟ إنما دعا النبيُّ ﷺ يهودَ فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، فأرَوْهُ أن قد استحمدوا إليه[٤] بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أُوتوا من كتمانهم، ثم قرأ ابن عباس: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [آل عمران: ١٨٧] كذلك حتى قوله: ﴿يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوا وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ [آل عمران: ١٨٨]؛ فهذا[٥] من ذلك[٦] المعنى أيضاً.

وبالجملة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة، وإنَّ ثَمَّ قصداً آخر سوى القصد العربي[٧] لا بُدَّ من تحصيله، وبه يحصل فهمها، وعلى طريقه يجري سائر

= أن قريشاً لم تعبد عيسى ولا الملائكة؛ فلا يتصور دخولهما ولو كان لفظ «ما» صالحاً للشمول، وقد وجه المؤلف الأثر على كلتا الطريقتين، والواقع أنه صالح للتنزيل عليهما.

(١) أي: التي لا بد من الاسترشاد فيها بما يساق الكلام له.

(٢) أي: لزيادة بيان جهل المعترض؛ كما في «شرح المنهاج».

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٤٥٦٨.

(٤) ★ في الأصل: عليه.

(٥) فمروان أفرد الآية عما قبلها، فظن العموم؛ فبين له الحبر في جوابه ما يتنزل عليه هذا العموم، بمساعدة سياق الآية والقصة التي نزلت فيها، ومن أدب المؤلف مع مروان قوله: «فهذا من ذلك المعنى»، ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة، وقوله: «فجوابهم»؛ أي: الأجوبة التي سبقت عن توقفهم في الآيات الثلاث.

(٦) ★ في الأصل: من تلك.

(٧) أي: العربي البحث الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع، والوقوف على مقتضى الحال، من مثل سبب النزول، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية؛ فتكون تلك القرائن كبيان للمجمل، لا تخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ.

العمومات، وإذ ذاك لا يكون ثَمَّ تخصيصٌ بمنفصل[١] ألبتة، واطّردت العمومات قواعد صادقة العموم، ولنورد هنا فصلاً هو مظنَّة لورود الإشكال[٢] على ما تقرَّر، وبالجواب عنه يتَّضح المطلوب اتضاحاً أكمل.

فلقائل أن يقول: إنَّ السَّلفَ الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة، وكونهم عرباً قد أخذوا بعموم اللفظ، وإنْ كان سياق الاستعمال يدلُّ على خلاف ذلك، وهو دليلٌ على أنَّ المعتبَر عندهم [في اللفظ] عمومُه بحسب الوضع[٣] الإفرادي، وإن عارضه السياق، وإذا كان كذلك عندهم صار ما يبيِّن لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة مما[٤] خُصَّ بالمنفصل، [لا] مما وُضع في الاستعمال على العموم المدّعى.

ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة:

منها: أنَّ عمر بن الخطاب ﷺ كان يتّخذ الخشن من الطعام، كما كان يلبس المرقّع في خلافته؛ فقيل له: لو اتخذت طعاماً ألين من هذا؟ فقال: أخشى أن تعجَّل طيباتي، يقول الله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا﴾ الحديث[٥].

---

(١) وسيأتي أنه لا تخصيص بالمتصل أيضاً.

(٢) الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل: إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الإفرادي، مع أن سياق الاستعمال يقتضي خلاف ما فهموا؛ فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وأن فهم المقصد الشرعي مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارئ الإسلام والقديم العهد، والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعي ومقصد الشارع على الكمال، فتوقف الصحابة في مثل آية: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] إنما هو راجع إلى ذلك؛ لأن الآية في الأنعام، وهي من أول ما أنزل، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها؛ فهذا هو عذرهم في التوقف، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للإشكال؛ لأن السلف الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب، ومعاوية، وعكرمة، وابن عباس، وغيرهم من الأئمة المجتهدين، أخذوا بعموم الألفاظ، وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم، وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الإفرادي؛ فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره مما خص بالمنفصل، لا أنها مما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم، وأن عمومها باقٍ لم يمسه تخصيص كما تقول، وبهذا يتبين الفرق بين الإشكال والجواب هنا وبين ما تقدم، وأن قوله: «والجواب عنه» معطوف على لفظ: «ما»؛ فالإشكال الآتي وارد على ما قرره في رأس المسألة، ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت، وقوله: «يتضح» واقع في جواب الأمر، ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله: «والجواب» كما قاله بعضهم، وإن جعله هو الصواب.

(٣) ★ في (د): اللفظ.

(٤) ★ في الأصل: كما.

(٥) ★ أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى: (٣/ ٢٧٩)، وانظر «الدر المنثور»: (٧/ ٢٤٥) فقد ذكر عدة أحاديث بهذا المعنى.

وجاء أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسَّع في الإنفاق شيئاً: «أين تذهب بكم هذه الآية: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا﴾[١]؟ الآية [الأحقاف: ٢٠]»، وسياق الآية يقتضي أنها إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة، ولذلك قال: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [الأحقاف: ٢٠]، ثم قال: ﴿فَٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾ [الأحقاف: ٢٠]؛ فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف مطلقاً، وله أصل في «الصحيح» في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي ﷺ؛ حيث قال عمر للنبي ﷺ: ادعُ الله أن يوسِّع على أمَّتك، فقد وسَّع على فارس والروم وهم لا يعبدونه، فاستوى جالساً فقال: «أوَ في شكٍّ أنت يا ابنَ الخطاب؟! أولئك قومٌ عُجِّلت لهم طيباتُهم في الحياة الدُّنيا»[٢]؛ فهذا يشير إلى مأخذ عمر في الآية، وإن دلَّ السياق على خلافه.

وفي حديث الثلاثة[٣] الذين هم أول من تسعَّر بهم النار يوم القيامة أن معاوية قال: صَدَقَ الله ورسوله: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا﴾ [هود: ١٥] إلى آخر الآيتين.

فجعل مقتضى الحديث وهو في أهل[٤] الإسلام داخلاً تحت عموم الآية، وهي في الكفار، لقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ﴾ [هود: ١٦] إلخ؛ فدلَّ على الأخذ بعموم «مَنْ» في غير الكفار أيضاً.

وفي «البخاري» عن محمد بن عبد الرحمن قال: «قُطع على أهل المدينة بَعثٌ، فاكتُتِبْتُ فيه، فلقيتُ عكرمة مولى ابن عباس فأخبرتُه، فنهاني عن ذلك أشدَّ النهي، ثم قال: أخبرني ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يُكثِّرون سواد المشركين على عهد رسول الله ﷺ، يأتي السهمُ يُرمى به فيصيبُ أحدَهم فيقتُلُه، أو يُضرَبُ فيُقتل، فأنزل الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[٥] الآية [النساء: ٩٧]»؛ فهذا أيضاً من ذلك؛ لأن الآية عامة

---

(١) ★ أخرجه مالك: (٢/ ٩٣٦)، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٤٩٤).

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٤٦٨، ومسلم: ٣٦٩٥، وأحمد: ٢٢٢. من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) وهم المستشهد في الجهاد، ومتعلم العلم ومعلمه، والمنفق كثيراً من ماله في أوجه البر، ولكنهم راءوا بأعمالهم، وفعلوا ليقال إنهم فعلوا، وقد قيل، فهؤلاء أرادوا زينة الحياة الدنيا بأعمال الآخرة، فوفاهم ما أرادوا فيها.

★ والحديث أخرجه مسلم: ٤٩٢٣، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) ★ في الأصل: أصل.

(٥) ★ البخاري: ٤٥٩٦.

فيمن كثَّر سوادَ المشركين، ثم إنَّ عكرمة أخذها على وجه أعم[1] من ذلك.

وفي «الترمذي» و«النسائي» عن ابن عباس لما نزلت: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم﴾ الآية [البقرة: ٢٨٤]، دخل قلوبهم منه شيء [لم يدخل من[2] شيء]، فقالوا للنبي ﷺ؛ فقال: «قولوا: سمعنا وأطعنا»؛ فألقى الله الإيمان في قلوبهم، فأنزل الله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٥] الآية، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. قال: قد فعلت: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال: قد فعلت. الحديث[3] إلخ، فهموا من الآية العموم، وأقرَّه النبي ﷺ، ونزل بعدها: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] على وجه النسخ أو غيره مع قوله[4] تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وهي قاعدة مكية كُلِّية، ففي هذا ما يدلُّ على صحة الأخذ بالعموم اللفظي، وإن دلَّ الاستعمال اللغوي أو الشرعي على خلافه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ﴾ الآية[5] [النساء: ١١٥]؛ فإنها نزلت فيمن ارتدَّ عن الإسلام، بدليل قوله بعد: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ الآية [النساء: ٤٨]، ثم إنَّ عامَّة العلماء استدلُّوا بها على كون الإجماع حُجّة وأنَّ مخالفَه عاصٍ، وعلى أنَّ الابتداع في الدِّين مذمومٌ.

---

(١) فجعلها شاملة لمن يعين على حرب ظالمة بين المسلمين.

(٢) الرواية لمسلم، وأصلها: «دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء»، وفي «تفسير ابن جرير»: «لم يدخلها»، وهذه الجملة صفة لشيء، أي: دخل قلوبهم من الآية الكريمة شيء من الفزع والخوف لم يدخلها من أجل شيء آخر من الآيات.

(٣) ★ الترمذي: ٢٩٩٢، والنسائي في «الكبرى»: ١١٠٥٩، وأخرجه مسلم: ٣٣٠، وأحمد: ٢٠٧٠.

(٤) أي: وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجري في النفس من الخواطر؛ لأنه حرج، ومع أنه يقتضي خلاف ما فهموا؛ فقد كان معولهم على العموم الإفرادي لا الاستعمال الشرعي الذي يمنع من هذا الفهم، وقد أقرهم ﷺ على ما فهموا حتى نزل ما يخصص، وهو ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ إلا أن قوله: «على وجه النسخ» من باب تكميل المقام في ذاته؛ لأنه عليه لا بد أن يكون مقصوداً ابتداءً ثم نسخ، ويكون فهمهم في محله؛ فيخرج عما نحن فيه، وقوله: «أو غيره» بناء على أنه تخصيص كما تقدم للمؤلف الكلام في باب النسخ على اصطلاح المتقدمين، ولو ذكره واقتصر عليه لكان أنسب بالمقام، وهذا كله على بعض التفاسير في آية: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٤]؛ أي: على أنها راجعة للشهادة وكتمانها؛ فيكون فيه شاهد لما نحن فيه.

(٥) ★ في الأصل: بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ...﴾.

وقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُواْ مِنْهُ﴾ [هود: ٥] ظاهر مساق الآية أنها في الكفار [و] المنافقين أو غيرهم، بدليل قوله: ﴿لِيَسْتَخْفُواْ مِنْهُ﴾ أي: من الله تعالى أو من رسول الله ﷺ، وقال ابن عباس: «إنها في أناس كانوا يستحيون أن يتخلَّوا فيُفضوا إلى السماء، وأن يجامعوا نساءهم فيفضوا إلى السماء، فنزل ذلك فيهم»[١]، فقد عمَّ[٢] هؤلاء في حُكم الآية مع أنَّ المساق لا يقتضيه.

ومثل هذا كثير، وهو كلّه مبنيٌّ على القول باعتبار عموم اللَّفظِ لا خصوص السَّبَب.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] مع أنها نزلت[٣] في اليهود، والسياق يدلُّ على ذلك، ثم إنَّ العلماء عمُّوا بها غير الكفار، وقالوا: كُفرٌ دون كفر.

فإذا رجع هذا البحث إلى القول بأن لا اعتبار[٤] بعموم اللفظ، وإنَّما الاعتبار بخصوص السبب[٥]، وفيه من الخلاف ما عُلم[٦]؛ فقد رجعنا إلى [أن] أحد القولين هو الأصح، ولا فائدة زائدة[٧].

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤٦٨١.

(٢) ابن عباس يقول صراحة: «إنها نزلت في الذين يستحيون»، ولا يلزم من الاستخفاء بمعنى الاستحياء النفاق أو الكفر؛ فهو يخالف غيره في سبب النزول؛ فلا يجعلها في الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الآية مما نحن فيه، فما لم يقل ابن عباس صراحة: إنها نزلت في الكفار وإنها تشمل من استحيا... إلخ، لم يكن لذكرها هاهنا وجه.

(٣) أي: الآيات الثلاث نزلت في اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عنه أبو داود [٣٥٧٦]: هذه الآيات الثلاث خاصة نزلت في قريظة والنضير، وفي مسلم [٤٤٤٠] عن البراء أنها في الكفار كلها.

(٤) ★ في الأصل: الاعتبار.

(٥) وإن من المخصص المنفصل سبب النزول، يعني وما شاكله، فإن ما ذكره المؤلف في هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب، كما هو ظاهر؛ فإن كلامه فيما هو أوسع من ذلك، كما في كلام عمر وكلام معاوية.

(٦) وهو أن الجمهور على القول باعتبار عموم اللفظ، ولا اعتبار بخصوص السبب، والنزاع فيما إذا بني عام مستقل على سبب خاص، مثاله أنه سئل ﷺ عن بئر بضاعة التي تلقى فيها الجيف؛ فقال: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء... إلخ»، وكما في قصة مروره بشاة ميمونة ميتة؛ فقال: «أيما إهاب دبغ؛ فقد طهر»، وقد نقل عن الشافعي أن العبرة بخصوص السبب مخالفاً للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضافرة على أن العبرة بعموم اللفظ.

(٧) قد يقال: وكيف لا تكون الفائدة زائدة، وقد صحح بناء على فهمك غير ما صححه الجمهور، من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص؛ إلا أن يقال: إنه يريد الفائدة التي يعنيها المؤلف ويكد للحصول عليها، وهي أنه لا تخصيص بالمنفصل أصلاً.

والجواب: أن السَّلفَ الصالحَ إنما جاؤوا بذلك الفقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع إلى الصِّيَغ العمومية؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه الراسخون في العلم، وهو أنَّ الله تعالى ذَكَر الكفار بسيِّئ أعمالهم، والمؤمنين بأحسن أعمالهم؛ ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدَمَي الخوف والرَّجاء، فيرى أوصاف أهل الإيمان وما أُعدَّ لهم؛ فيجتهد رجاء أن يدرِكَهم، ويخاف ألّا يلحقهم، فيفرُّ من ذنوبه، ويرى أوصاف أهل الكفر وما أُعدَّ لهم، فيخاف من الوقوع فيما وقعوا فيه، أو فيما[1] يشبهه، ويرجو بإيمانه ألّا يلحق بهم؛ فهو بين الخوف والرَّجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصفٍ ما وإن كان مسكوتاً عنه؛ لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ[2] الجانبين كمحال الاجتهاد لا فرق، [لا] من جهة أنهم حملوا ذلك محمَل الداخل تحت العموم اللفظي، وهو ظاهر[3] في آية الأحقاف وهود والنساء في آية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ الآية [النساء: ٩٧]، ويظهر أيضاً في قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وما سوى[4] ذلك، فإما من تلك القاعدة، وإما أنها بيان فقه الجزئيات من الكُلِّيات العامة، لا أنَّ المقصود[5] التخصيص، بل بيان جهة[6] العموم، وإليك النظر في التفاصيل، والله المستعان.

---

(١) ★ في (د): وفيما.

(٢) أي: يتجاذبه الطرفان، ويأخذه كل منهما إلى جهته؛ فهو مأخوذ لكل منهما؛ فالعبارة مستقيمة.

(٣) لأن الآيات المذكورة لا يتأتى فيها اندراج المؤمنين في عمومها اللفظي، لا سيما الآيات الثلاث الأول، وعلى ما هو الظاهر في الآية الرابعة من قوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، ولذا أفردها بقوله: «ويظهر أيضاً». قلت: وفي الأصل: وهذا ظاهر.

(٤) أي: من الآيات السابقة المستشكل بها، وقوله: «من تلك القاعدة»؛ أي: المتقدمة في هذا الجواب، ويمكن اطرادها في الجميع، وإما أنه من المجيبين ـ كابن عباس في آية ﴿وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟﴾ [آل عمران: ١٨٨] ـ بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعمالي في المقاصد الشرعية، ولا يرجع بها إلى الوضع على الإطلاق، وليس مقصودهم أن الآيات كانت في قصد الشارع عامة ثم خصصت، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب ما فهم السائل عموماً ينظر فيه للوضع العربي الإفرادي، بل الاستعمالي بحسب مقاصد الشارع في مثله، وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال، وعليه يكون قوله: «وما سوى ذلك» راجعاً إلى ما سبق من أول الفصل، وظاهر أن صحة العبارة: «لا أن المقصود» وليست «لأن» كما في أصل النسخة.

(٥) ★ في الأصل: لأن المقصود.

(٦) أي: وإنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه، يعد فهم قواعد الشريعة؛ أي: فلم يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه، ولم يفهموا الخصوص باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلاً حتى يكون المخصص منفصلاً بطريق من طرقه.

فصل: (التخصيص يكون بالمتصل وبالمنفصل)

إذا تقرَّر ما تقدم؛ فالتخصيص إما بالمنفصِل أو بالمتَّصل.

فإن كان بالمتَّصل؛ كالاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض، وأشباه ذلك؛ فليس في الحقيقة بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلِّم في عموم اللفظ ألّا يتوهَّم السامع منه غير ما قصد، وهو ينظر إلى قول سيبويه: «زيدٌ الأحمرُ» عند من لا يعرفه، «كزيد» وحده عند من يعرفه. وبيان ذلك أن زيداً الأحمر هو الاسم المعرَّف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلِّم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما، وهكذا إذا قلت: الرجل الخياط، فعرفه السامع؛ فهو[1] مرادف لزيد؛ فإذاً المجموع هو[2] الدال، ونظير[3] ذلك في الاستثناء إذا قلت: عشرة إلا ثلاثة؛ فإنه مرادف لقولك: سبعة؛ فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب.

وإذا كان كذلك؛ فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظاً ولا قصداً[4]، ولا يصح أن يقال: إنه مجاز أيضاً؛ لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك: ما رأيت أسداً يفترس الأبطال، وقولك: ما رأيت رجلاً شجاعاً، وأن الأول مجاز، والثاني حقيقة، والرجوع في هذا إليهم، لا إلى ما يصوره العقل[5] في مناحي الكلام.

وأما التخصيص بالمنفصل؛ فإنه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ، حسبما تقدم في رأس المسألة، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون.

فإن قيل: وهكذا يقول الأصوليون: إن التخصيص بيان المقصود بالصِّيَغ المذكورة؛ فإنه رفع

---

(١) ★ في الأصل: هو.

(٢) ولا تخصيص فيه، وهو حقيقة فيه، وهذا رأي أبي الحسين أن ما خص بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة؛ فالباقي يكون اللفظ فيه حقيقة، وذلك لأن هذه المذكورات صارت كالجزء من الدال على المعنى المقصود، وصار الدال معها لمعنى غير ما وضع له أولاً، وقوله: «ويظهر ذلك في الاستثناء»؛ لأن العام الذي أخرج منه البعض كقولك: أكرم بني تميم إلا البخلاء منهم؛ باقٍ على عمومه دلالة وإرادة، وليس من العام المخصص في شيء، ومثّل هنا بعشرة، وليست أسماء العدد من العموم في شيء؛ إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء كجزء من الكلام الدال على السبعة، وهو أظهر من الصفة.

(٣) ★ في المطبوع: ويظهر.

(٤) يترتب الثاني على الأول؛ لأنه إذا كان اللفظ بقيده آتياً على قدر المراد؛ فلا محل للتخصيص قصداً.

(٥) كأن يصور أن الرجل في سياق النفي عام عموماً قصره الوصف على نوع منه، وهو أقل مما كان يتناوله قبل الوصف؛ فهو غير ما وضع له «رجل»؛ فيكون مجازاً.

لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع، وليس بمراد الدخول تحتها، وإلّا كان التخصيص نسخاً، فإذاً لا فرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمتَّصل على ما فسّرت؛ فكيف تفرِّق بين ما ذكرت وبين ما ذكره الأصوليون؟

فالجواب: إن الفرق بينهما ظاهر، وذلك أن ما ذُكر هنا راجع إلى بيان وضع الصِّيَغ العمومية في[1] أصل الاستعمال العربي أو الشَّرعي، وما ذَكرَه الأصوليون يرجعُ إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص؛ فنحن بيّنا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا: إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه، وبينهما فرق؛ فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذي[2] سيق عَقِب اللفظ المشترك ليبين المراد منه، والذي للأصوليين نظير[3] البيان الذي سيق عقيب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز؛ كقولك: رأيت أسداً يفترس الأبطال.

فإن قيل: أفيكون تأصيل أهل الأصول كلّه باطلاً أم لا؟ فإن كان باطلاً؛ لزم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأً، والأُمة[4] لا تجتمع على الخطأ، وإن كان صواباً، وهو الذي يقتضيه إجماعهم؛ فكل [ما يعارضه] خطأ، فإذاً كل ما تقدم بيانه خطأ.

فالجواب: إن إجماعهم أولاً غير ثابت على شرطه، ولو سَلِم أنه ثابت؛ لم يلزم منه إبطال ما تقدم؛ لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدلُّ عليه في الوضع الإفرادي، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالي، حتى إذا أخذوا في الاستدلال على الأحكام رجعوا إلى اعتباره، كلٌّ على اعتبارٍ رآه، أو تأويلٍ ارتضاه؛ فالذي تقدَّم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال، فلا[5] خلاف بيننا وبينهم، إلّا ما يَفهم عنهم من لا يحيط علماً بمقاصدهم، ولا يجرّد محصول كلامهم، وبالله التوفيق.

فصل: (فوائد المسألة الثالثة)

فإن قيل: حاصل[6] ما مرَّ أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه، ومثله لا ينبني عليه حكم.

---

(١) ★ في الأصل: وفي.

(٢) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها، وإنما يكشف عن الوضع المراد من بين الأوضاع.

(٣) وإنما قال: «نظيره»؛ أي: شبيهه؛ للفرق الظاهر بين المعنى المجازي المنقول إليه وبين المعنى الباقي بعد التخصيص؛ فإن الأول ليس بعضاً مما وضع له اللفظ حقيقة، بل معنى آخر مناسب له فقط، أما الثاني؛ فإنه بعض ما وضع له اللفظ، ولذا قال بعضهم: إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة. قلت: وفي الأصل: للأصوليين الواقع هنا نظير.

(٤) أي: والأصوليون أمة في فنهم.

(٥) ★ في (د): بلا.

(٦) يعني: يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد، وأنهم وإن سموه تخصيصاً وإخراجاً لبعض ما دخل في العام؛ =

فالجواب: أن لا، بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام:

منها: أنهم اختلفوا في العامّ إذا خُصَّ هل يبقى[١] حُجَّة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدِّين؛ فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع؛ لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عُدَّت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً مِن أنَّ جميعَ العمومات أو غالبَها[٢] مخصَّص؛ صار معظم الشريعة مختلفاً فيها: هل هو حُجَّة أم لا؟ ومثل ذلك يلقى في المُطْلَقات فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور؛ لم يبق[٣] الإشكال المحظور، وصارت العمومات حُجَّة على كلِّ قول.

ولقد أدَّى إشكال هذا الموضع إلى شناعة[٤] أخرى، وهي أنَّ عمومات القرآن ليس فيها ما

= إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعمالي لا الوضع الإفرادي؛ فالمآل واحد، والخلاف في العبارة، وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه. قلت: وفي الأصل: حاصل هذا أنه.

(١) أي: العام الذي خصص بمبين كـ«اقتلوا المشركين»، المخصص بالذمي مثلاً، أما المخصص بمجمل، نحو هذا العام مخصوص، أو لم يرد به ما يتناوله؛ فليس بحجة اتفاقاً، والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقاً، وقال البلخي: «حجة إن خص بمتصل لا منفصل».

(٢) ★ في الأصل: وغالبها.

(٣) أي: لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله: إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية المسميات مجازاً، بل كان ما تحتها من المسميات مراتب في المجاز متعددة؛ فكان اللفظ فيها مجملاً، فلا بد من دليل على ما يراد منها؛ فأنت ترى أن الإشكال في كون الباقي حجة ما نشأ إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباقي مجازاً، وعلى رأي المؤلف لا يكون مجازاً؛ فلا إشكال في أن العام حقيقة في جميع ما قصد؛ فهو حجة فيه، وسقط سبب الخلاف في الحجية، وقوله: «صارت العمومات حجة على كل قول»، يعني: أنه يلزم ذلك، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجية مع الجمهور.

(٤) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول: إن الذي يسمونه تخصيصاً بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصاً، وأن هذه العمومات وإن لم تبق بمعناها الوضعي الإفرادي الشامل لأكثر من المراد للشارع؛ فهي بحسب الاستعمال ومقاصد الشرع إنما تنطبق على ما يراد فقط، بحسب مقتضى المقام وقرائن الأحوال، وهي حقيقة فيما يراد لا مجاز، وأن هذه القرائن تعتبر كمبين المجمل لا كقرائن المجاز الذي يقتضيه القول بالتخصيص، وعليه؛ فالمقدار الذي يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأي الأصوليين، والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن واحد، متى درجنا على القول بالحجية في الباقي الذي بالغ عليه، والقرائن العقلية والحسية وغيرها مما يسميه هو كبيان للمجمل، ويسمونه مخصصاً لا بد منها عند الطرفين؛ فإنا إذا قلنا: لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص؛ فكذلك نقول: لا يعمل بالمجمل إلا بعد التحقق من المبين؛ فأين هو إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التساهل وتحسين الظن على رأيهم، وعدم ذلك على رأيه؟ ثم أين الإخلال بجوامع الكلم على رأيهم، وعدم الإخلال بها على رأيه؟ مع أن المقدار الذي يتناوله العام واحد بعد التخصص أو بعد البيان، وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع إلى قرائن =

هو معتدٌّ به في حقيقته من العموم، وإن قيل بأنه حُجَّة بعد التخصيص؛ وفيه ما يقتضي إبطال الكُلِّيات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة، إلَّا بجهة من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي هذا ـ إذا تُؤمِّل ـ توهين الأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد إليها، وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «ليس في القرآن عامٌّ إلَّا مخصَّص، إلَّا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]»[1]، وجميع ذلك مخالف لكلام العرب، ومخالف لما كان عليه السَّلفُ الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً، بحسب قصد العرب في اللسان، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام.

وأيضاً؛ فمن المعلوم أن النبي ﷺ بُعث بجوامع الكلم، واختُصر له الكلام اختصاراً[2] على وجهٍ هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن في التحصيل، ورأسُ هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فُرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامعَ، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصِّصات ومقيِّدات وأمور أُخَر؛ فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة، وما نقل عن ابن عباس إنْ ثَبَتَ من طريق صحيح؛ فيحتمل التأويل.

فالحقُّ في صِيَغ العموم إذا وَرَدت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي، بحيث يفهم محلَّ عمومها العربيُّ الفهم المطَّلع على مقاصد الشرع؛ فثبت أنَّ هذا البحث ينبني عليه فقه كثير وعلم جمٌّ[3]، وبالله التوفيق.

= ومخصصات، ولا نقول بذلك فيها على رأيه؟ وقد قال بعد: «فالحق أنها على عمومها الذي يفهمه العربي الفهم المطلق على مقاصد الشرع»، فإذاً ليست باقية على وضعها الإفرادي، ولا هي غير مفتقرة إلى فهم العربي المطلع على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ما تناوله العام؛ فليست مستغنية عن القرائن والمقيدات على ما قاله أيضاً، غايته أنه لا يسميه تخصيصاً، بل بياناً لا بد منه، وهلا قال في الفائدة الثانية: وبذلك أيضاً انحسمت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف في حجية العام المخصص؛ لأنه مهما كان الخلاف ضعيفاً فإن هذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات، وهي معتمد الشريعة، ويجعل الأخذ بها من طريق تحسين الظن، لا من باب تحقيق النظر والقطع بالحكم، وتبنى الفائدة الثالثة عليه أيضاً؛ لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محدداً محرراً، وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة، لا مجازاً محتملاً، كما تقدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة؛ لإجماله في المراتب التي يحتملها المجاز.

(١) وهو من كلام الأصوليين، وذكر الصنعاني في «إجابة السائل» ص٣٠٩ هذا القول وقال: هذا باطل عند أكثر العلماء.

(٢) ★ وذلك لقوله ﷺ: **«أعطيتُ جوامعَ الكلم واختصرَ لي الحديثُ اختصاراً»** أخرجه الدارقطني: (٤/ ١٤٤)، من حديث ابن عباس، قال العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء»: (٢/ ٢٨٣): إسناده جيد.

(٣) ★ في المطبوع: جميل.

المسألة الرابعة: (الرُّخَص لا تخصِّص عمومات العزائم حقيقة)

عمومات العزائم وإن ظهر ببادئ الرأي أن الرُّخَص تخصِّصها[١]؛ فليست بمخصِّصة لها في الحقيقة، بل العزائم باقية على عمومها، وإن أُطلق عليها أن الرُّخَص خصَّصتها؛ فإطلاق مجازي لا حقيقي.

والدليل على ذلك أنَّ حقيقة الرُّخصة؛ إما أن تقع بالنسبة إلى ما لا يُطاق أوْ لا.

فإن كان الأول فليست برُخصَة في الحقيقة؛ إذ لم يخاطَب بالعزيمة من لا يُطيقها، وإنما يقال هنا: إن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل، بالدليل الدالِّ على رفع تكليف ما لا يُطاق؛ فانتقلت العزيمة إلى هيئة أخرى، وكيفية مخالفة للأولى، كالمصلِّي لا يطيق القيام؛ فليس بمخاطَب بالقيام، بل صار فرضه الجلوس أو على جَنْب أو ظَهْر، وهو العزيمة عليه.

وإن كان الثاني؛ فمعنى الرُّخصة في حقِّه أنه إن انتقل إلى الأخف؛ فلا جناح عليه، لا أنه سقط[٢] عنه فرض القيام.

والدليل على ذلك [أنه] إن تكلَّف فصلَّى قائماً؛ [فإما] أن يقال: إنه أدّى الفرض على كمال العزيمة أوْ لا، فلا يصحُّ أن يقال: إنه لم يؤدِّه على كماله؛ إذ قد ساوى فيه الصحيحَ القادر من غير فرق؛ فالتفرقة بينهما تحكُّم من غير دليل؛ فلا بدَّ أنه أدَّاه على كماله، وهو معنى كونه داخلاً تحت عموم الخطاب بالقيام.

فإن قيل: إذا قلت: إن العزيمة مع الرخصة من باب خصال الكفَّارة بالنسبة إليه، فأيَّ الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب، وإذا كان كذلك؛ فعمله بالعزيمة عملٌ على كمال، وقد ارتفع عنه حُكم الانحتام، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرُّخصة؛ فقد تخصَّصت عمومات العزائم بالرُّخَص على هذا[٣] التقرير؛ فلا يستقيم القول ببقاء العمومات إذ ذاك.

---

(١) حتى يقال مثلاً: الظهر أربع إلا على المسافر، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر، وهكذا؛ فتكون الرخص مخصصة لأدلة العزائم.

(٢) ويدل على عدم سقوطه قولهم في الرخصة: «مع قيام السبب للحكم الأصلي».

(٣) وكأنه يقول: الظهر تجب أربعاً وجوباً منحتماً إلا على المسافر؛ فإن أدى اثنتين أو أربعاً صح وارتفع انحتام الأربعة الذي كان على غير المسافر، وهذا تخصيص لعموم دليل العزيمة.

وأيضاً[١]؛ فإن الجمعَ بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرُّخصة جمعٌ بين متنافيين؛ لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام في الصلاة واجب عليه حتماً، ومعنى جواز الترخُّص أن القيام ليس بواجب حتماً، وهما قضيتان متناقضتان لا تجتمعان على موضوع واحد؛ فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة إلى من يشقّ عليه القيام في الصلاة.

وأمر ثالث وهو: أن الرُّخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم؛ لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب، والقاعدة أن ذلك محال لا يمكن؛ فما أدى إليه مثله.

فالجواب: إن العزيمة مع الرُّخصة ليستا[٢] من باب خِصال الكفَّارة؛ إذ لم يأت دليلٌ ثابت يدلُّ على حقيقة التخيير، بل الذي أتى في [حقيقة] الرُّخصة أنَّ من ارتكبها فلا جناح عليه خاصّة، لا أن[٣] المكلَّف مخيَّر بين العزيمة والرُّخصة؛ وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرُّخَص، وإذا ثبت ذلك؛ فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها؛ وللمخالفة حكم[٤] آخر.

وأيضاً؛ فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حقِّ الله تعالى، والخطاب بالرُّخصة من جهة حقِّ العبد؛ فليسا بواردَيْن على المخاطَب من جهة واحدة، بل من جهتين مختلفين، وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع، وزال[٥] التناقض المتوهَّم في الاجتماع، ونظير تخلُّف العزيمة للمشقة[٦] تخلُّفها للخطأ والنسيان والإكراه، وغيرها من الأعذار التي يتوجَّه[٧] الخطاب مع وجودها، مع

---

(١) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الأول ومتوقفان عليه؛ فمتى بطل بطلا، ولذا كان الجواب بإبطال الأول كافياً في إبطال الاعتراضيين، ويبقى الكلام على ما جعله المؤلف جواباً عن الثاني ليدفع التناقض به، وسيأتي ما فيه. قلت: وفي الأصل: فإن الجميع.

(٢) ★ في الأصل: العزيمة بالرخصة ليست.

(٣) ★ في الأصل: لأن.

(٤) وهو رفع الإثم.

(٥) كيف والمخاطب واحد على كل حال، هو الله تعالى؛ فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله، أم من جهة حق الآدمي، أم موزعين كما يقول؛ فالإشكال باقٍ لا يرتفع بهذا الجواب؛ لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفاً متحتماً، وإن كان لحقه تعالى، وكلفه بها تكليفاً غير منحتم لحق العبد، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض؛ فمهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل، لا يدفعه إلا التخصص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال: «هل هي؟» هي.

(٦) أي: لا يعدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه؛ فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم مما فيه المشقة فقط؟ فإن كان من الأول؛ لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما، وسيأتي تتميم الكلام.

(٧) ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الإثم لا رفع التكليف، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه.

أن التخلُّف غير مؤثم ولا موقع في محظور، وعلى هذا ينبني معنى آخر يعمّ هذه المسائل وغيرها[(١)]، وهو أنَّ العمومات التي هي عزائم إذا رُفع الإثم عن[(٢)] المخالف فيها لعُذر من الأعذار؛ فأحكام تلك العزائم متوجِّهة على عمومها من غير تخصيص، وإن أُطلق عليها أنَّ الأعذار خصَّصتها؛ فعلى المجاز لا على الحقيقة، ولنعدّها مسألة على حدتها، وهي:

المسألة الخامسة: (سائر الأعذار لا تخصِّص عمومات العزائم)

والأدلة على صحتها ما تقدم[(٣)]، والمسألة وإن كانت مختلَفاً فيها على وجهٍ آخر؛ فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرُّخَص، ولنفرض المسألة في موضعين:

أحدهما[(٤)]: فيما إذا وقع الخطأ من المكلَّف، فتناولَ ما هو محرَّم؛ ظهرت علَّة تحريمه بنصٍّ أو إجماع أو غيرهما؛ كشارب المسكر يظنه جُلّاباً[(٥)]، وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه مَتاع نفسه، أو قاتل المسلم يظنه كافراً، أو واطئ الأجنبية يظنها زوجته أو أمته، وما أشبه ذلك؛ فإنَّ المفاسد التي حُرِّمت هذه الأشياء لأجلها واقعة أو متوقعة، فإنَّ شاربَ المسكر قد زال عقله وصدَّه عن ذِكر الله

---

(١) وإن لم يكن مما يسمى رخصة.

(٢) ★ في الأصل: على.

(٣) قال في الدليل الأول هناك: لا يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها؛ فالخطاب مرفوع من الأصل؛ لرفع التكليف بما لا يطاق، فإجراء هذا الدليل لا يناسب ما نحن فيه؛ لأنه ينتج عكس مطلوبه ويقتضي أنه لا تكليف مع النسيان والخطأ، وأيضاً قالوا: إن الفهم والقدرة على الامتثال شرطان في التكليف، وأجابوا عن مثل اعتبار طلاق السكران الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها، فهو من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف، وهذا يشكل على المسألة هنا، وعلى قوله سابقاً: «ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والإكراه وغيرها من الأعذار التي يتوجه الخطاب... إلخ»؛ إلا أن يقال: إنه جارٍ على القول بتوجه التكليف إلى هؤلاء جميعاً، وأشار إلى ذلك بقوله: «وإن كان مختلفاً فيها»، ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط في المؤاخذة لا في أصل توجه التكليف، هذا وقد سبق له في باب الأحكام الإفاضة في مرتبة العفو وأنها زائدة عن الأحكام الخمسة، وأقام الأدلة عليها إثباتاً ونفياً، وذكر مواضعها على القول بثبوتها، وختم المبحث هناك بما ختمه به هنا من أن هذا مبحث لا ينبني عليه فقه، وأن الأولى تركه؛ فراجعه إن شئت.

(٤) فرض المسألة في هذين الموضعين من باب التمثيل لا الاستقصاء؛ لأنها أوسع من ذلك، وقد سبق له في النوع الأول من الأنواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك ـ وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه ـ أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة، كما أدرج فيه المتأول كشارب المسكر يظنه حلالاً، وأدرج فيه خطأ القاضي في مسائل الاجتهاد ما لم يكن أخطأ نصّاً أو إجماعاً أو بعض القواطع، وإنما قيده بقوله: «ظهرت... إلخ» حتى يتأتى له قوله بعد: «فهل يسوغ أن يقال... إلخ» يعني: ومع مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها لا يمكن أن يقال ذلك، وكذا يقال في الموضع الثاني.

(٥) ★ في المطبوع: حلالاً، والجُلّاب: ماء الورد فارسي معرَّب. «لسان العرب»: (جلب).

وعن الصلاة، وآكلَ مال اليتيم قد أخذ ماله[١] الذي حصل له به الضَّرر والفقر، وقاتلَ المسلم قد أزهق[٢] دَمَ نفسٍ، [و] مَنْ قتلها ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] وواطئ الأجنبية قد تسبَّب في اختلاط نسب المخلوق من مائه؛ فهل يسوغ في هذه الأشياء أنْ يقال: إن الله أذِن فيها وأمر[٣] بها؟ كلا، بل[٤] عذَر الخطّاء[٥]، ورفع الحرج والتأثيم بها، وشرَع مع ذلك فيها التلافي حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الإزالة؛ كالغرامة والضَّمان في المال، وأداء الدِّية مع تحرير الرَّقبة في النفس، وبذل المَهر مع إلحاق الولد بالواطئ، وما أشبه ذلك، فـ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِ﴾ [النحل: ٩٠] غير أن عذر الخطأ رفع حكم التأثيم المرتَّب على التحريم.

والموضع الثاني: إذا أخطأ الحاكمُ في الحكم؛ فسَلَّم المالَ إلى غير أهله، أو الزوجة إلى غير زوجها، أو أدَّب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له، أو قتل نفساً بريئة إما لخطأ في دليل أو في الشهود، أو نحو ذلك؛ فقد قال[٦] تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ الآية [المائدة: ٤٩]، وقال: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق: ٢].

فإذا أخطأ فحَكَم بغير ما أنزل الله؛ فكيف يقال: إنه مأمور بذلك؟ أو أشهَدَ ذوي زور؛ فهل يصحُّ أن يُقال: إنه مأمور[٧] بقبولهم وبإشهادهم؟ هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح في

---

(١) ★ في الأصل: أخذ له ماله.
(٢) ★ في الأصل: هراق.

(٣) المناسب «أو» لينفي الإباحة والأمر؛ فيبقى النهي متوجهاً كما سيقول: «رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم»، وقوله بعد: «مأموراً بما أخطأ فيه أو مأذوناً له فيه» يؤيد أن المقام لـ«أو».

(٤) يعني: بل نهى عنها، غايته أنه عذر الخاطئ، فلم يؤاخذه، يريد أن المكلف في كل عمل يتوجه عليه من الله؛ إما الإباحة لفعله، وإما الأمر، وإما النهي؛ فهنا في هذه الأمور لا يتأتى الإباحة ولا الأمر؛ فيبقى أن يتوجه النهي، غايته أنه لا يؤاخذه لفقد شرط المؤاخذة، وقد يذكر هذا دليلاً على أنه قد تخلو وقائع من حكم الله فيها ودليلاً على ثبوت مرتبة العفو، وكلا هذين مبني على أنه لا تكليف رأساً عند فقد الشرطين المذكورين آنفاً، خلافاً لما جرى عليه هو في هذه المسألة وما قبلها في قوله: «ونظير تخلف العزيمة للمشقة. . . إلخ».

(٥) ★ في (د): الخاطئ.
(٦) أي: فهو مما ظهرت علة تحريمه بنص.

(٧) يريد: بل هو منهي عن ذلك، ولم لا يقال: إنه مأمور به في نظر المكلف وفي اجتهاده هو، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لا أنه مأمور به على التحقيق؟ ولهذا توجه الأمر الجديد بتلافي ما أفسده كما سيشير إليه بعد: «وقوله: لا فرق بين أمر وأمر. . . إلخ» الفرق ظاهر يقتضيه نفس بناء الأحكام على المصالح؛ فإن التكليف للفاعل وللحاكم، إنما هو يطيقه ويظنه صواباً، فإذا ظهر الخطأ في ظنه؛ فترتب عليه فساد أو ظلم للغير ورد تكليف جديد بإزالة الظلم، وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها، فإذا جرينا على أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لا يلزم لله في كل واقعة حكم؛ كان الأمر أشد وضوحاً.

الأحكام، تفضُّلاً كما اخترناه، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة، غير أنه معذور في عدم إصابته كما مرَّ، والأمثلة في ذلك كثيرة.

ولو كان هذا الفاعلُ أو هذا[١] الحاكمُ مأموراً بما أخطأ فيه، أو مأذوناً له فيه؛ لكان الأمر بتلافيه إذا اطَّلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة؛ إذ لا فرق بين أمرٍ وأمر، وإذنٍ وإذن؛ إذ الجميع ابتدائي؛ فالتلافي [بعد أحدهما] دون الآخر شيء لا يعقل له معنى، وذلك خلاف ما دلَّ عليه اعتبار المصالح.

فإن التزم أحدٌ هذا الرأي، وجرى[٢] على التعبُّد المحض، ورشَّحه بأن الحرجَ موضوعٌ في التكاليف، وإصابة ما في نفس الأمر حرج[٣] أو تكليف ما لا[٤] يُستطاع، وإنما يكلَّف بما يظنه صواباً، وقد ظنه كذلك؛ فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه، والتلافي بعد ذلك أمر ثانٍ بخطاب جديد؛ فهذا الرأي جارٍ على الظاهر[٥] لا على التفقُّه في الشريعة، وقد مرَّ له تقرير في فصل الأوامر والنواهي، ولولا أنها مسألة عرضت[٦]؛ لكان الأَوْلى ترك الكلام فيها؛ لأنها لا تكاد ينبني عليها فقه معتبَر.

المسألة السادسة: (العموم يثبت بالصيغة أو بالاستقراء)

العموم إذا ثبت؛ فلا يلزم أن يثبت من جهة صِيَغ العموم فقط، بل له طريقان:

أحدهما: الصِّيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

والثاني: استقراء موقع المعنى حتى يحصل منه في الذِّهن أمر كُلِّي عامّ؛ فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصِّيغ، والدليلُ على صحة هذا الثاني وجوه:

---

(١) ★ في (د): وهذا.

(٢) وليس بلازم على ما عرفت، وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم منهي عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ، وأن له أجراً واحداً وللمصيب أجران، وهذا في كل مجتهد في حكم سواء أكان قاضياً به أم مفتياً أم غيرهما؛ فهل يثاب على المنهي عنه؟ وسيأتي له في أول مسألة في كتاب الاجتهاد أن هذا النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع في تقدير قيمة شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك؛ فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأيه منهي عنه؟ فشناعة هذا اللازم على ما اختاره لا انفصال له عنها.

(٣) وهل هذا إلا اعتبار المصالح؟ فكيف نقول معه: جرينا على التعبد المحض؟ إلا أن يقال: إنه لذلك سماه ترشيحاً لا دليلاً.

(٤) ★ في (د): بما لا.

(٥) ★ في الأصل: الظاهرية.

(٦) المسائل التي تعرض في طريق المباحث الأصلية كثيرة؛ فلو تم له هذا القدر لاتسع المجال لذكر ما لا ينبني عليه فقه، وقد أنكر ذلك في مقدمات الكتاب، وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع في كتاب الأحكام في مسألة مرتبة العفو؛ فذكرها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص، وأنها تعد منه أو لا تعد.

أحدهما: أن الاستقراء هكذا شأنه؛ فإنه تصفُّح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حُكم عامّ؛ إما قطعي[(١)]، وإما ظني[(٢)]، وهو أمر مسَلَّم عند أهل العلوم العقلية والنقلية؛ فإذا تمّ الاستقراء حكم به مطلقاً في كلّ فرد يقدَّر[(٣)]، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع.

والثاني: أنَّ التواتر المعنوي هذا معناه؛ فإن وجود حاتم مثلاً إنما ثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص، بنقل وقائع خاصّة متعدِّدة تفوتُ الحصر، مختلفة في الوقوع، متَّفقة في معنى الجود؛ حتى حصّلت للسامع معنى كُلِّياً حُكِمَ به على حاتم، وهو الجُود، ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة، فكذلك إذا فرضنا أنَّ رفعَ الحرج في الدِّين مثلاً مفقودٌ فيه صيغة عموم؛ فإنا نستفيده من نوازل متعدِّدة خاصة، مختلفة الجهات متَّفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمُّم شُرِعَ عند مشقَّة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقَّة القيام[(٤)]، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السَّفر والمرض والمطر، والنُّطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف[(٥)] التلف الذي هو أعظم المشقّات، والصلاة إلى أيّ جهة كانت[(٦)] لعُسر استخراج القِبلة، والمسح على الخفَّين والجبائر لمشقَّة النزع ولرفع الضَّرر، والعفو في الصيام عما يعسُر الاحتراز منه من المفطِّرات، كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جدّاً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج؛ فإنا نحكم بمطلَق رفع الحرج في الأبواب كلِّها، عملاً[(٧)] بالاستقراء؛ فكأنه عموم لفظي، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه.

---

(١) أي: إذا كان تامّاً. (٢) إذا كان في غالب الجزئيات فقط.

(٣) أي: يفرض وإن لم يجئ فيه نص، ولا يخفى عليك أن هذا يكون من نوع الظني حينئذٍ.

(٤) ★ في (د): مشقة طلب قيام.

(٥) المراد بالإباحة: الإذن، وبخوف التلف ما هو أعم من موجب ألم المسغبة ألماً شاقّاً، وإلا؛ فالإباحة بمعنى استواء الطرفين أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له، إنما تكون لما يدفع المشقة الفادحة، لا ما يوجب التلف، وإلا كان واجباً.

(٦) ★ في (د): كان، وفي الأصل: وجهة كانت.

(٧) جمع بين نتيجة الدليل الأول والثاني كما ترى لاشتباكهما هنا على ما قرره؛ فإنه جعل الاستقراء طريقاً لإثبات التواتر المعنوي، وذلك لأن هذه الجزئيات تتضمن الكلي المراد إثباته، ولتعددها وكثرة تنوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك، وإنما قال: «ثبت في ضمنه»، ولم يقل: ثبت ما نحن فيه؛ لأن ما هنا ليس تواتراً معنوياً بالمعنى المعروف؛ كجود حاتم؛ لأن ذلك وصف لجزئي هو حاتم، فكل جزئية من أخبار كرمه تعود على هذا الوصف مباشرة بالإثبات، بخلاف إثبات العموم أو الكلي باستقراء الجزئيات؛ فليس كل جزئي مثبتاً لعموم العام مباشرة حتى يتكون من المجموع تواتر معنوي بالمعنى المعروف، بل ذلك إنما جاء من تضمن تلك =

والثالث: أنَّ قاعدة سدِّ الذرائع إنما عمل السَّلف [بها] بناء على هذا المعنى؛ كعملهم في ترك الأُضحية(١) مع القدرة عليها، وكإتمام(٢) عثمان رضي الله عنه الصلاة في حَجِّه بالناس، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سدِّ الذريعة، إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصَّة؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]، وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وفي الحديث: «مِنْ أكبر الكبائر أنْ يَسُبَّ الرَّجُلُ والديه»(٣) وأشباه ذلك، وهي أمور خاصة لا تتلاقى مع ما حكموا به إلَّا في معنى سدِّ الذريعة، وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال.

فإن قيل: اقتناص المعاني الكُلِّية من الوقائع الجزئية غير بيِّن، من أوجه:

أحدها: أنَّ ذلك إنما يمكن في العقليات لا في الشَّرعيات؛ لأن المعاني العقلية بسائط لا تقبل(٤) التركيب، ومتَّفقة لا تقبل الاختلاف؛ فيحكم العقلُ فيها على الشيء بحكم مثله شاهداً

= الجزئيات للمعنى العام الكلي؛ فيفهم بسبب تعددها وتنوعها أن الحكم ليس لخصوصية في الجزئي، هذا توضيح كلامه، نقول: ومتى تم له هذا أمكن أن يقال في كل استقراء ولو جزئياً: إنه تواتر معنوي بهذا المعنى، وقد يقال: إنه ينافي قولهم: إن الحاصل من التواتر علم جزئي من شأنه أن يحصل بالإحساس كوجود مكة مثلاً، فلذا لا يقع في العموم بالذات؛ لأن مسائلها كليات، ونحن نثبت به هنا كلّياً وعامّاً؛ فتأمل.

(١) ★ كما أخرجه البيهقي [في «الكبرى»: (٩/ ٢٩٥)] عن أبي بكر وعمر كان لا يضحيان كراهة أن يظن من رآهما وجوبها. وكذا روى ابن عباس وبلال وابن مسعود وابن عمر.

(٢) روى البيهقي [في «الكبرى»: (٣/ ١٤٤)] عن عثمان أنه أتم بمنى، ثم خطب، فقال: إن القصر سنة رسول الله ﷺ وصاحبيه، ولكنه حدث طغام فخفت أن يستنوا. اهـ. وطغام الناس بالفتح: أوغادهم، وسيأتي في المسألة السادسة.

★ وأخرج البخاري: ١٠٨٢، ومسلم: ١٥٨٦، وأحمد: ٤٦٥٢، من حديث ابن مسعود أنه قال: صلَّيتُ مع النبيِّ ﷺ بمنىً ركعتين، وأبي بكر وعمر، ومع عثمان صدراً من إمارته ثم أتمَّها.

(٣) ★ وتتمته: قالوا: وكيف يسب الرجل والديه؟ قال: «يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه». أخرجه البخاري: ٥٩٧٣، ومسلم: ٢٦٣، وأحمد: ٧٠٢٩، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٤) أي: بحيث لا تزيد الماهيات ولا تنقص؛ فيجب أن تكون الجزئيات فيها متفقة الأحكام؛ فالمثلان هما المشتركان في جميع الصفات النفسية التي لا تحتاج في وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها، كالإنسانية والحقيقة والشيئية للإنسان، وتقابلها الصفات المعنوية، وهي التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف؛ كالتحيز والحدوث للجسم، ويلزم في كل مثلين اشتراكهما فيما يجب ويمكن ويمتنع؛ فكل ما يحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر في كل ما يرجع إلى مقتضى التماثل، أما ما يخرج عن ذلك من كل ما كان تابعاً للوجود الخارجي الزائد عن الحقيقة؛ فاختلاف المتماثلين فيه جائز؛ فيحكم على زيد بأنه =

وغائباً؛ لأن فرض خلافه محال عنده، بخلاف الوضعيات؛ فإنها لم توضع وضع العقليات، وإلَّا كانت هي هي بعينها؛ فلا تكون وضعية، هذا خلف، وإذا لم توضع وضعها، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التَّفرقة بين الشيء ومثله، والجمع بين الشيء وضده ونقيضه، لم يصح مع ذلك أن يقتنص فيها معنى كُلِّي عامّ من معنى جزئي خاصّ.

والثاني: أنَّ الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنًى زائداً على نحو المعنى العامّ، أو معاني كثيرة، وهذا واضحٌ[1] في المعقول؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وإذ ذاك لا يتعيَّن تعلُّق الحكم الشرعي في ذلك الخاصّ بمجرَّد الأمر العامّ[2] دون التعلُّق بالخاصّ على الانفراد، أو بهما معاً؛ فلا يتعيَّن متعلّق الحكم، وإذا لم يتعيَّن؛ لم يصح نظم المعنى الكُلِّي من تلك الجزئيات، إلَّا عند فرض العلم بأن الحكم لا يتعلَّق إلَّا بالمعنى المشترك العامّ دون غيره، وذلك لا يكون إلَّا بدليل، وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى[3] تعلُّقٌ بتلك الجزئيات في استفادة معنى عامّ، للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العَناء الطويل.

والثالث[4]: أنَّ التخصيصات[5] في الشريعة كثيرة، فيخصُّ محلٌّ بحكم، ويخصُّ مثله بحكم آخر؛ وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد.

ولذلك أمثلة كثيرة؛ كجعل التراب طَهوراً كالماء، وليس بمطهِّر[6] كالماء، بل هو بخلافه، وإيجاب الغُسل من خروج المني، دون المذي والبول وغيرهما، وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض، ثم قضاء الصوم دون الصَّلاة، وتحصين الحُرَّة لزوجها ولم تحصِّن الأَمة سيِّدها،

= طويل وجاهل، وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلاً، وهكذا، وهو ما يشير إليه بقوله في الثاني: «إن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً، وإذ ذاك... إلخ»؛ فهذا جارٍ في العقليات باعتبار الوجود الخارجي الذي فيه المعاني الخاصة.

(١) ★ في الأصل: أوضح.

(٢) أي: المعنى المشترك.

(٣) ★ في الأصل: لا يبقى.

(٤) هذا الثالث ليس وجهاً مستقلاً عن الوجهين قبله، بل هو تفصيل وإيضاح لقوله في الأول: «وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه... إلخ»، فإن قيل: إن ما تقدم في تجويز ذلك، وهذا في وقوع ذلك بالفعل في هذه الأمثلة، قلنا: نعم، ولكنه لم يأت بمعنى جديد، ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة له، وقد يقال: إنه فصله وجعله مستقلاً؛ لأن جوابه غير جواب الأول؛ كما أشار إليه المؤلف، وإن كان بينهما هذا الاتصال الذي أشرنا إليه.

(٥) في الجزء الثاني من «إعلام الموقعين» أجوبة سديدة عن أكثر ما ذكره.

(٦) أي: بمزيل للنجاسات وآثارها كالماء، ومع ذلك جعل مثله في رفع الحدث.

والمعنى واحد، ومنع النظر إلى محاسن الحُرَّة دون محاسن الأمة، وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمُختلِس، والجلد بقذف الزنى دون غيره، وقبول شاهدين في كلِّ حدٍّ ما سوى الزنى، والجلد بقذف الحُرِّ دون قذف العبد، والتفرقة بين عدَّتي الوفاة والطلاق، وحالُ الرَّحم لا يختلف فيهما، واستبراء الحُرَّة بثلاثِ حِيَض، والأمة بواحدة، وكالتسوية في الحدِّ بين القَذْف وشُرب الخمر، وبين الزنى[1] والمعفو عنه في دم العمد، وبين المرتد والقاتل، وفي الكفَّارة بين الظِّهار والقتل وإفساد الصوم، وبين قتل المُحرِم الصيدَ عمداً أو خطأً.

وأيضاً؛ فإن الرَّجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة، ومفترقان بالتكليف[2] اللائق بكلِّ واحدٍ منهما؛ كالحيض والنِّفاس والعدة وأشباهها بالنسبة إلى المرأة، والاختصاصُ في مثل هذا لا إشكال فيه.

وأما الأول[3] فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع؛ كالجمعة[4]، والجهاد، والإمامة ولو في النساء[5]، وفي الخارج النَّجِس من الكبير والصغير؛ ففرق بين بول الصبي والصبية، إلى غير ذلك من المسائل، مع فَقْدِ الفارق في القسم المشترك، ومثل ذلك العبد؛ فإنَّ له اختصاصات في القسم المشترك[6] أيضاً، وإذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة.

فالجواب عن الأول: أنه يمكن في الشرعيات إمكانَه في العقليات، والدليل على ذلك قطعُ السَّلف الصالح به في مسائل كثيرة، كما تقدَّم التنبيه عليه، فإذا وقع مثله؛ فهو واضح في أنَّ الوضع الاختياري الشرعي مماثل[7] للعقلي الاضطراري؛ لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع.

---

(١) فلم يقبل العفو في الزنى، لا من الزوج ولا من أهل المرأة، بخلاف قتل العمد إذا عفا عنه الأولياء؛ فيقبل، ولعل هذا مؤخر من تقديم، ومحله قبل قوله: «وكالتسوية»؛ لأن سائر ما قبله فرق فيها بين المتماثلات، وسائر ما بعده جمع فيه بين المختلفات، وهذا على ما قررنا من الأول.

(٢) ★ في الأصل: في التكليف.

(٣) وهو القسم المشترك.

(٤) يعني: وهذه الأمور لائقة بكل منهما، ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية؛ فهي مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول، ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الإنسان، وقد كان النظر سابقاً إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال، بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلاً، فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين؛ فقال: «وأيضاً. . . إلخ».

(٥) ★ في الأصل: ولو للنساء.

(٦) كفرضية الجمعة مثلاً.

(٧) ويبقى قوله: «لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي هي بعينها»، ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها

وعن الثاني: أنهم لم ينظموا المعنى العامّ من القضايا الخاصَّة حتى علموا أنَّ الخصوصيات وما به الامتياز غير[1] معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم، ولو كانت الخصوصيات معتبرة بإطلاقٍ لما صحَّ اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأساً، وذلك باطل؛ فما أدى إليه مثله.

وعن الثالث: أنه الإشكال المورد على القول بالقياس؛ فالذي أجاب عنه الأصوليون هو الجواب هنا.

فصل: (فوائد المسألة)

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها: أصلية وفرعية، **وذلك أنها إذا تقرَّرت عند المجتهد، ثم استقرَى معنى عامّاً** من أدلة خاصَّة، **واطّرد له ذلك المعنى؛ لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاصٍّ على خصوص نازلة تعِن[2]، بل يحكم عليها وإن كانت خاصَّة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرَى من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرَى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامّة؛ فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصَّة بمطلوبه؟**

ومَن فَهِم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا في سدِّ الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ [البقرة: ٦٥]، وبحديث: «**لعنَ اللهُ اليهودَ حرِّمت عليهم الشُّحومُ فجَمَلُوها**»[3] إلخ، وقوله: «**لا تجوزُ شهادةُ خَصْم ولا ظَنين**»[4].

= دليل؛ لم يلتفت إليها في الجواب، فإن مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد؛ إن عقلياً فعقلي، وإن شرعياً فشرعي.

(١) ويبقى قوله: «وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل»، ولم يلتفت إليه في الجواب؛ لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذاً من دليل لفظي بصيغة فيها العموم، بل قد يكون بالاستقراء المشار إليه سابقاً، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام.

(٢) ★ تعن: تعرض، من عنَّ لي الأمر يَعِنُّ ويعُنُّ عَنّاً وعَنَناً: إذا اعترض. «المصباح المنير»: (عنن).

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٢٢٣٦، ومسلم: ٤٠٤٨، وأحمد: ١٤٤٧٢، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٤) ★ أخرجه أبو داود في «المراسيل»: ٣٩٦ عن طلحة بن عبد الله بن عوف مرسلاً، ورجاله ثقات، وأخرج أبو داود: ٣٦٠٠، وابن ماجه: ٢٣٦٦، وأحمد: ٦٨٩٩، من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً «**لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا ذي غمر على أخيه، ولا تجوز شهادة القانع لأهل البيت، ولا تجوز شهادته لغيرهم**» وسنده حسن، وقوّاه الحافظ في «التلخيص»: (٤/ ١٩٨).

قال: «فهذه وجوه كثيرة يستدلُّون بها، وهي لا تفيد؛ فإنها تدلُّ على اعتبار الشرع سدَّ الذرائع في الجملة؛ وهذا مجمع عليه، وإنما النزاع في ذرائع خاصة؛ وهي بيوع الآجال ونحوها، فينبغي أن تُذكر أدلّة خاصّة بمحل النزاع، وإلا فهذه لا تفيد».

قال: «وإنْ قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها؛ فينبغي أن تكون حجَّتهم القياس خاصة، ويتعيَّن عليهم حينئذٍ إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس، وهم لا يعتقدون ذلك، بل يعتقدون أن مُدرَكهم النصوص، وليس كذلك، بل ينبغي أن يذكروا نصوصاً خاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة ويقتصرون عليها؛ كحديث(١) أم ولد زيد بن أرقم».

هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال، وهو غير وارد على ما تقدم بيانه؛ [لأن الذرائع قد ثبت سدُّها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السَّدّ مطلَقاً] عامّاً، وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة، ولا خلاف أبي حنيفة.

أما الشافعيُّ؛ فالظنُّ به أنه تَمَّ له الاستقراء في سَدِّ الذرائع على العموم، ويدلُّ عليه قوله بترك الأُضحية إعلاماً بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليلٌ صريحٌ من كتابٍ أو سنّة، وإنما فيه عمل جملةٍ من الصحابة، وذلك عند الشافعي ليس بحُجَّة(٢)، لكن عارَضَه في مسألة بيوع الآجال [دليل آخر رجح على غيره فأعمله؛ فترك سدّ الذريعة لأجله، وإذا تركه لمعارض راجح] لم يعد مخالفاً في أصله.

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحِيَل؛ لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلّا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سَدّ الذرائع، وهذا واضح؛ إلّا أنه نُقل عنه موافقة مالك في سَدِّ الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك فلا إشكال.

---

(١) تقدم الحديث وأن «الزرقاني على الموطأ» ضعفه، وقال: لفظ منكر؛ لأن العمل الصالح لا يبطله الاجتهاد بل الردة، وأن [ابن] عبد الهادي قال: إسناده جيد، وعلى كل حالٍ فهو من حيل الربا: باعت له جارية بثمان مئة درهم لأجل، واشترتها بست مئة نقداً، فآل الأمر إلى ست مئة نقداً بثمان مئة لأجل، والجارية كما كانت على ملكها.

★ والحديث أخرجه الدارقطني: (٣/ ٥٢)، والبيهقي في «الكبرى»: (٥/ ٣٣٠)، وانظر: «نصب الراية»: (٤/ ٢٤)، و«التحقيق في أحاديث الخلاف» لابن الجوزي: (٢/ ١٨٤).

(٢) أي: فهذا دليل على أنه أخذ فيه بسد الذرائع.

المسألة السابعة: (العمومات المتكررة على حالها لا تقبل التخصيص)

العمومات إذا اتّحد معناها، وانتشرت في أبواب[١] الشريعة، أو تكرَّرت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص؛ فهي مُجراة[٢] على عمومها على كلِّ حال، وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل.

والدليل على ذلك الاستقراء؛ فإن الشريعة قرَّرت أن لا حرج علينا في الدِّين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً، فعدَّه علماء الملَّة أصلاً مطَّرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء[٣]، ولا طلبِ مخصِّص، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقف في مقتضاه، وليس ذلك إلَّا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التامّ.

وأيضاً قرَّرت أن ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] فأعملت العلماءُ المعنى في مجاري عمومه، وردّوا ما خالفه[٤] من أفراد الأدلة، بالتأويل وغيره، وبينت بالتكرار أن **«لا ضَرَر ولا ضِرار»**[٥]؛ فأبى أهل العلم من تخصيصه، وحملوه على عمومه، وأن **«مَنْ سَنَّ سُنَّة حَسَنةً [أو سَيِّئة] كان [له] ممن اقتدى به حظٌّ إنْ حسناً وإنْ سيئاً»**[٦]، وأن «مَن ماتَ مُسلماً دخَلَ الجنَّةَ، ومن مات كافراً دخلَ النار»[٧].

---

(١) من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة؛ فهو غير التكرر الذي بعده الصادق بالتكرر ولو في باب من هذه الأبواب.

(٢) أي: بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض، هذا هو الغرض الذي ترمي إليه المسألة كما سيشير إليه قبيل الفصل وفيه أيضاً. قلت: وفي الأصل: فهو مجراة.

(٣) وعليه؛ فقولهم: «ما من عام إلا وخصص» يخرج منه هذا أيضاً، كما أخرجوا منه: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ على رأي الأصوليين، ولا يقال: إن المشاق والحرج الذي يعتري أرباب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع ويبن عليه الفطر في الصوم والفطر في السفر مثلاً؛ لأنا نقول: تقدم له أن ذلك من المشاق المعتادة التي لا تبنى عليها الأحكام المذكورة.

(٤) من مثل ضرب الدية على العاقلة، وما قيل في هذه الآية يقال مثله في آية: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ مع ما خالفها من أفراد الأدلة كالصوم والحج عن الميت الواردين في الأحاديث، وتقدم الكلام فيها في مبحث النهاية في الأعمال والعبادات.

(٥) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٣٤١، وأحمد: ٢٨٦٥، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وهو حسن. وانظر «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ٢٠٧).

(٦) ★ أخرجه مسلم: ٢٣٥١، وأحمد: ١٩١٧٤، بنحوه من حديث جرير رضي الله عنه.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ١٢٣٨، ومسلم: ٢٦٨، وأحمد: ٤٠٤٣، بنحوه من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

وعلى الجملة؛ فكلُّ أصل تكرَّر تقريرُه وتأكَّد أمرُه وفُهِم ذلك من مجاري الكلام؛ فهو مأخوذٌ على حسب عمومه، وأكثر الأصول[١] تكراراً الأصول المكية؛ كالأمر بالعدل، والإحسان، وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، وأشباه ذلك.

فأما إن لم يكن العموم مكرَّراً لا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقه؛ فالتمسك بمجرَّده فيه نظر؛ فلا بُدَّ من البحث عما يعارضه أو يخصِّصه، وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين؛ لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهرُه باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك، فإنه معرّض لاحتمالات، فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجوه معارض فيه.

فصل: (العمل بالعموم من غير بحث عن مخصص)

وعلى هذا ينبني القول في العمل بالعموم، وهل يصح من غير بحث عن المخصِّص[٢]؛ أم لا؟ فإنه إذا عرض[٣] على هذا التقسيم؛ أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه إلى بحث؛ إذ لا يصح تخصيصه إلَّا حيث تخصص القواعد[٤] بعضها بعضاً.

فإن قيل: قد حكي الإجماع في أنه يُمتنع[٥] العمل بالعموم حتى يبحث: هل له مخصِّص أم لا؟ وكذلك كل دليل مع معارضه؛ فكيف يصح القول بالتفصيل؟

فالجواب: أن الإجماع - إن صح[٦] - فمحمول على غير القسم المتقدم، جمعاً بين الأدلة.

وأيضاً؛ فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة؛ فغير مخصَّص، بل هو على عمومه، فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل للمتأخر [دون بحث][٧] بناء على ما ثبت من الاستقراء؛ والله أعلم.

○ ○ ○

(١) ★ في الأصل: الأول.

(٢) ★ في (د): من غير المخصص.

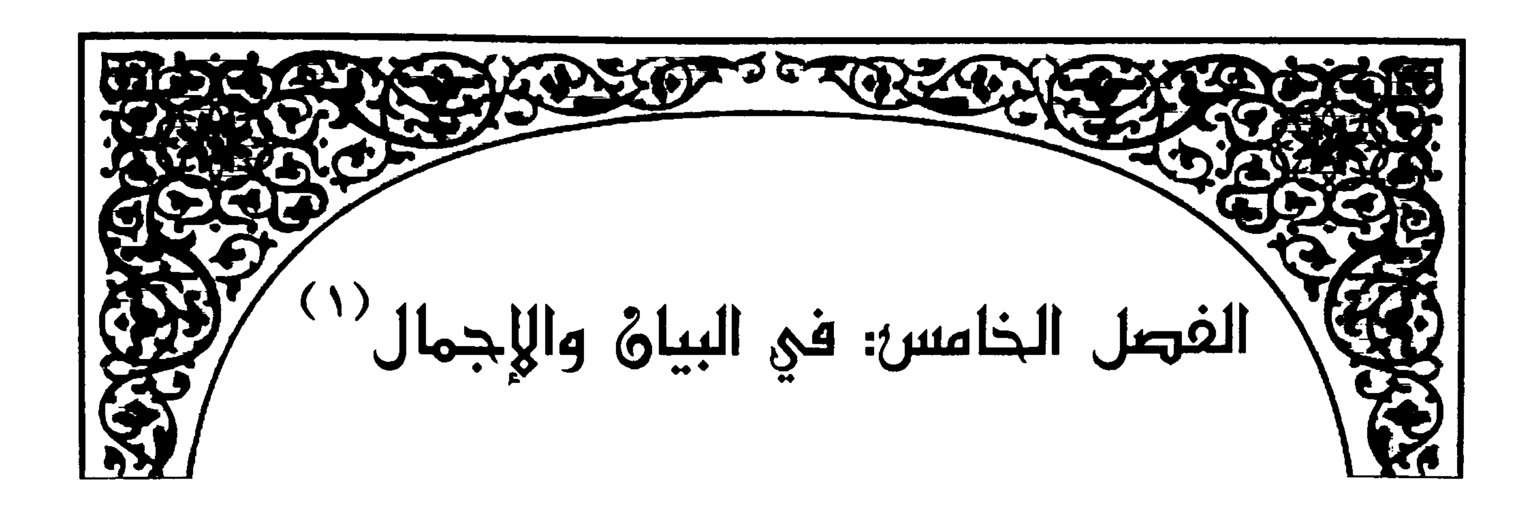
(٣) ★ في الأصل: عورض.

(٤) كما هو الحال بين الإجماع المحكي بعد وبين هذه القاعدة الخاصة بالقسم الأول.

(٥) ★ في (د): يمنع.

(٦) إشارة إلى مخالفة الصيرفي فيه، قال إمام الحرمين: «وهذا ليس معدوداً من العقلاء، وإنما هو قول صدر عن غباوة وعناد».

(٧) أي: فيكون البحث عبثاً.



الفصل الخامس: في البيان والإجمال[1]

ويتعلق به مسائل:

المسألة الأولى: (بيان النبي ﷺ بأقواله وأفعاله وإقراره)

إنَّ النبي ﷺ كان مبيِّناً بقوله وفعله وإقراره؛ لما كان مكلَّفاً بذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ[2] إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

فكان يبيِّن بقوله عليه [الصلاة و] السلام، كما قال في حديث الطلاق: **«فتلك العِدَّة التي أمرَ الله أن يُطلَّقَ لها النساء»**[3]، وقال لعائشة حين سألته عن قول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]: **«إنما ذلك العَرْض»**[4]. وقال لمن سأله عن قوله: **«آية المنافق ثلاث»**[5]؛ **«إنما عنيتُ بذلك كذا وكذا»**[6]. وهو لا يحصى كثرة.

وكان أيضاً يبيِّن بفعله[7] كما قال: **«ألا أخبرتِه أنِّي أفعلُ ذلك»**[8]. وقال الله تعالى: ﴿زَوَّجْنَٰكَهَا

---

(١) قال الآمدي: «الحق أن المجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين، لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»، وذكر من أسبابه سبعة أمور؛ منها: أن يكون في لفظ مشترك؛ كالعين للذهب والشمس، والقرء للطهر والحيض، وقد يكون بسبب الابتداء والوقف؛ كما في آية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وقد يكون من الأفعال أيضاً.

(٢) أي: من القرآن والسنة.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٥٢٥١، ومسلم: ٣٦٥٢، وأحمد: ٥٢٩٩، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٤٩٣٩، ومسلم: ٧٢٢٦، وأحمد: ٢٤٢٠٠.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٣٣، ومسلم: ٢١١، وأحمد: ٨٦٨٥، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦) ★ تقدم لفظه، وقال ابن العربي في «أحكام القرآن»: (٢/ ٩٧٤) هذا حديث مجهول الإسناد.

(٧) ومنه أيضاً شربه قدح لبن وهو على بعيره بعرفة يوم عرفة، بياناً لعدم مشروعية الصوم في عرفة يومها.

(٨) ★ أخرجه مالك: (١/ ٢٩١) عن عطاء بن يسار مرسلاً، قال في «التمهيد»: (٥/ ١٠٧): هذا الحديث مرسل عند =

لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]، وبيَّن لهم كيفية الصلاة والحج بفعله، وقال عند ذلك: «صَلُّوا كما رَأيتُموني أُصَلِّي»[1]، و«خُذُوا عَنِّي مناسِكَكم»[2] إلى غير ذلك.

وكان إقراره بياناً أيضاً، إذا علم بالفعل ولم ينكره، مع القدرة [على إنكاره لو كان باطلاً أو حراماً، حسبما قرَّره الأصوليون في مسألة[3] مُجَزِّز] المُدْلِجي وغيره، وهذا كلّه مبيَّن في الأصول، ولكن نصير منه إلى معنى آخر، وهي:

المسألة الثانية: (بيان العلماء)

وذلك أنَّ العالم وارثُ النبي ﷺ، فالبيانُ في حقِّه لا بُدَّ من حيث هو عالمٌ، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: ما ثبت في كون العلماء ورثة[4] الأنبياء[5]، وهو معنى صحيح ثابت، ويلزم من كونه وارثاً قيامه مقام موروثه في البيان، وإذا كان البيان فرضاً على الموروث لزم أن يكون فرضاً على الوارث أيضاً، ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مُجمَل من الأدلة، وبين أصول الأدلة في الإتيان بها؛ فأصل التبليغ بيانٌ لحكم الشريعة، وبيان المبلّغ مثله بعد التبليغ.

= جميع رواة «الموطأ» عن مالك، وهذا المعنى أن رسول الله ﷺ كان يقبل وهو صائم صحيح من حديث عائشة وأم سلمة وحفصة.

(١) ★ أخرجه البخاري: ٦٣١، ومسلم: ١٥٣٥، وأحمد: ١٥٥٩٨، من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٣١٣٧، وأحمد: ١٤٤١٩، من حديث جابر رضي الله عنه.

(٣) ★ وهي قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة: «هذه الأقدام بعضها من بعض»، فاستبشر النبي ﷺ، والحديث أخرجه البخاري: ٦٧٧٠، ومسلم: ٣٦١٧، وأحمد: ٢٤٥٢٦، من حديث عائشة رضي الله عنها.

ومنه أخذ الشافعية إثبات النسب بالقيافة، والحنفية قالوا: إنَّ بِشره ﷺ إنما كان بقيام الحجة على المنافقين بناء على اعتقادهم في صحة القيافة، وترقبه ﷺ أن يكفوا بسبب ذلك عن الطعن في نسب أسامة، لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ بالقيافة في الأنساب.

(٤) أي: في وظيفة النبوة معنى، وقوله: «في الإتيان بها»؛ أي: في تبليغها، وهذه الجملة بمعنى قوله في نهاية الدليل الثاني: «والبيان يشمل البيان الابتدائي... إلخ».

(٥) ★ قال عليه الصلاة والسلام: «... إنَّ العلماءَ ورثةُ الأنبياء، وإنَّ الأنبياءَ لم يُورِّثوا ديناراً ولا درهماً، ورَّثوا العلم؛ فمَن أخذَه أخذَ بحظٍّ وافرٍ». أخرجه أبو داود: ٣٦٤١، وابن ماجه: ٢٢٣، وأحمد: ٢١٧١٥، من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه، وهو حسن لغيره.

والثاني: ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة إلى العلماء؛ فقد قال[1]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ الآية [البقرة: ١٥٩]، ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٤٢]، ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٤٠] والآيات كثيرة.

وفي الحديث: «ألا لِيُبَلِّغ الشاهِدُ مِنكُم الغائِبَ»[2]، وقال: «لا حَسَدَ إلَّا في اثنتين: رجلٌ آتاهُ اللَّهُ مالاً فسَلَّطه على هَلَكتِهِ في الحقِّ، ورجلٌ آتاهُ اللَّهُ الحِكمةَ فهو يَقضِي بها ويُعلِّمُها»[3]، وقال: «مِن أشراط الساعة أن يُرفَعَ[4] العِلْمُ ويَظْهَرَ الجهلُ»[5] والأحاديث في هذا كثيرة.

ولا خلاف في وجوب البيان على العلماء، والبيان يشمل البيان الابتدائي والبيان للنصوص الواردة والتكاليف المتوجّهة؛ فثبت أنَّ العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم، وإذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر، وهي:

المسألة الثالثة: (بيان العلماء بالقول والفعل)

فنقول: إذا كان البيان يتأتّى بالقول والفعل فلا بُدَّ أن يحصل ذلك بالنسبة إلى العالم، كما حصل بالنسبة إلى النبي ﷺ، وهكذا كان السَّلفُ الصالحُ ممن صار قُدوة في الناس، دلَّ على ذلك المنقول عنهم، حسبما يتبيَّن في أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله، فلا نطوِّل به هاهنا؛ لأنه تكرار.

المسألة الرابعة: (الفرق بين البيان القولي والبيان الفعلي)

إذا حصل البيانُ بالقول والفعل المطابق للقول؛ فهو الغاية في البيان؛ كما إذا بيَّن الطهارة، أو الصوم، أو الصَّلاة، أو الحج، أو غير ذلك من العبادات أو العادات، فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضاً؛ إلَّا أن كلَّ واحد منهما على انفراده قاصرٌ عن غاية البيان من وجه، بالغٌ أقصى الغاية من وجهٍ آخر.

---

(١) فالآية الأولى ظاهرة في البيان بأصل التبليغ، والثانية ظاهرة في بيان المبلغ، والثالثة ظاهرة في العموم.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٧، ومسلم: ٤٣٨٤، وأحمد: ٢٠٣٨٧، من حديث أبي بكرة ﷺ.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٤٠٩، ومسلم: ١٨٩٦، وأحمد: ٣٦٥١، من حديث ابن مسعود ﷺ.

(٤) يعني: ولو كان العلم موجوداً بوجود العلماء؛ لأظهروه في الناس بمقتضى واجبهم، فلا يظهر الجهل؛ فيدل على أن واجب العلماء إظهار العلم.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٦٨٠٨، ومسلم: ٦٧٨٦، وأحمد: ١٤٠٧٨، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

فالفعل بالغٌ من جهة بيان الكيفيات المعيّنة المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولي، ولذلك بيّن عليه [الصلاة و] السلام الصلاةَ بفعله لأمّته، كما فعل به جبريل حين صلّى به، وكما بيّن الحج كذلك، والطهارة كذلك، وإن جاء فيها بيان بالقول؛ فإنه إذا عُرِض نصّ الطهارة في القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه [الصلاة و] السلام، كان المدْرَك بالحِسّ من الفعل فوق[1] المدرك بالعقل من النصّ لا محالة؛ مع أنه إنما بُعث ليبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم.

وهَبْه عليه [الصلاة و] السلام زاد بالوحي الخاصّ أموراً لا تُدرَك من النصّ على الخصوص؛ فتلك الزيادات[2] بعد البيان إذا عُرِضت على النصّ لم ينافها، بل يقبلها؛ فآية الوضوء إذا عرض عليها فعله عليه [الصلاة و] السلام في الوضوء شمله بلا شك، وكذلك آية الحج مع فعلِه عليه [الصلاة و] السلام فيه، ولو تُركنا والنصَّ؛ لما حصل لنا منه كلّ ذلك، بل أمر أقلّ منه، وهكذا تجد الفعل[3] مع القول أبداً، بل يبعُد في العادة أن يوجدَ قولٌ لم يوجَد لمعناه المركّب نظيرٌ في

---

(١) أي: أوسع بسطاً وأوضح معنى منه، فإذا فرض أنه ﷺ زاد بفعله الذي أدركه بالوحي غير القرآني تفاصيل في الفعل لم تدرك من أصل النص القرآني؛ فهذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعلي المفهوم له من الوحي الخاص إذا قيست وطبقت على النص القرآني لم ينابذها ولم ينافها، بل كان يحتملها وغيرها.

(٢) ★ في الأصل: الزيادة.

(٣) فإن القول مهما كان مستطيلاً في البيان لا يفي ببيان الهيئات الجزئية والكيفيات المخصوصة التي تظهر من الفعل، ومن ذلك تجد لزوم التمرين في مثل الصناعات عملياً، ولا يكتفى بالقول والشرح فيها، وقوله: «بل يبعد» ترقٍ لإيضاح ما قبله بتحديد المحل الذي لا يفي فيه القول وفاء الفعل في ضبط كيفياته ضبطاً لا يدع نقصاً ولا زيادة، وذلك في الأعمال المركبة من أركان وشروط ومستحسنات، وتلحقها مبطلات وعوارض غير مستحسنة، ولم تجر بها عادة بين الناس تحددها تحديداً وافياً، وذلك كالصلاة والحج؛ فمجرد القول فيهما لا يفي بهما وفاء تامّاً، بحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه، وإن كانت بسائطهما معتادة في شريعتنا ثم ورد تعديل ونسخ في كيفياتهما، أو معتادة باعتبار شرائع متقدمة؛ فكلي الصلاة والحج معتاد، ومجرد هذا لا يكفي القول فيه لضبط تفاصيل كيفياته، للتفاوت بين الصلوات الخمس عدداً وكيفية، وسرّاً وجهراً، وبسورة وغير سورة، كذلك نفس النوافل وصلاة العيدين والكسوف والخسوف والجنازة والوتر والضحى وهكذا؛ فتفاصيل هذه الصلوات لا يكفي فيه القول لضبطه، وإن كان أصل الصلاة معتاداً في شريعتنا، وإنما يقرب في العادة أن يؤدي القول مؤدى الفعل فيما كان معناه بسيطاً، أو وجد له نظير في المعتاد ولو كان مركباً؛ فإنك إذا وصفت للخياط الحالة التي تريد أن يكون عليها الثوب وكان ما وصفت معتاداً؛ فلا مانع أن يجيء الثوب حسبما وصفت، بدون زيادة ولا نقص، ويكون البيان إذ ذاك حاصلاً بالفعل المعتاد لا بالقول، وعليه يكون قوله: «ووجد له نظير» الواو فيه بمعنى أو كما هو ظاهر، وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيداً، وكونه لا نظير له في الأفعال المعتادة قيداً آخر، وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضي أن الواو على معناها الأصلي، وأن الذي يقرب أن يؤدي القول فيه مؤدى الفعل صورة واحدة، وهي ما كان =

الأفعال المعتادة المحسوسة، بحيث إذا فُعل الفعل على مقتضى ما فُهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال، وإن كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها، وإنما يقرِّب مثلَ هذا القولُ[1] الذي معناه الفعلي بسيط، ووُجد له نظير في المعتاد، وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد؛ فبه[2] حصل البيان لا بمجرَّد القول، وإذا كان كذلك؛ لم يقم القول هنا في البيان مقام الفعل من كل وجه؛ فالفعل أبلغ من هذا الوجه.

وهو يقصر عن القول من جهة أخرى: وذلك أنَّ القول بيان للعموم والخصوص، في الأحوال والأزمان والأشخاص؛ فإن القول ذو صِيَغ تقتضي هذه الأمور وما كان نحوها، بخلاف الفعل؛ فإنه مقصور على فاعله، وعلى زمانه، وعلى حالته؛ وليس له تعدٍّ عن محلِّه ألبتة، فلو تُركنا والفعلَ الذي فعله النبي ﷺ مثلاً؛ لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعيَّن وعلى هذه الحالة المعيَّنة.

فيبقى علينا النظر: هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كلِّ حالة أو في هذه الحالة، أو يختص بهذا الزمان أو هو عامّ في جميع الأزمنة؟ أو يختص به وحده أو يكون حكم أُمَّته حكمه؟

ثم بعد النظر في هذا يتصدَّى نظر آخر في حكم هذا الفعل الذي فعله: من أي نوع هو من الأحكام الشرعية؟

وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان؛ فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كلِّ وجه، وهذا بيِّنٌ بأدنى تأمل، ولأجل ذلك جاء[3] قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] وقال حين بيَّن بفعله العبادات: «صَلُّوا كما رأيتُموني أُصَلِّي»[4]، و«خُذُوا عَنِّي مَناسِكَكم»[5] ونحو ذلك، ليستمر البيان إلى أقصاه.

= بسيطاً بقيد أن يكون مثله معتاداً، ولك أن تقول كما قررنا: إن المعتاد ولو كان مركباً يفي القول فيه وفاء الفعل، والشواهد عليه كثيرة.

(١) ★ في الأصل: في القول.
(٢) ★ في الأصل: فيه.

(٣) أي: ففعله لم يكف في طلب الاقتداء به فيه؛ لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال؛ فاحتاج الأمر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية، وبالأحاديث التي تذكر في مواضعها ليتبين الأمر من الجهتين أنه عامّ لهم، وأن كيفيته كما رأوا.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٦٣١، ومسلم: ١٥٣٥، وأحمد: ١٥٥٣٨، من حديث مالك بن الحويرث ﷺ.

(٥) ★ أخرجه مسلم: ٣١٣٧، وأحمد: ١٤٤١٩، من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

فصل: (الترجيح بين القول والفعل في البيان)

وإذا ثبت هذا لم يصح إطلاق[١] القول بالترجيح بين البيانين؛ فلا يقال: أيهما أبلغ في البيان؛ القولُ أم الفعل؟ إذ لا يصدقان على محلٍّ واحد إلّا في الفعل البسيط المعتاد مثله إن اتفق؛ فيقوم أحدهما[٢] مقام الآخر، وهنالك يقال: أيهما أبلغ؟ أو أيهما أَوْلى؟ كمسألة[٣] الغسل من التقاء الختانين مثلاً؛ فإنه بيّن من جهة الفعل ومن جهة القول، عند من جعل هذه المسألة [من ذلك]، والذي في الموضع[٤] إنما هو فعله ثم غُسله؛ فهو الذي يقوم كل واحد من القول والفعل مقام صاحبه، أما حكم الغُسل من وجوب أو ندب وتأسّي الأُمَّة [به] فيه فمختصٌّ[٥] بالقول.

المسألة الخامسة: (تصديق فعل المبيّن لقوله)

إذا وقع القول بياناً؛ فالفعل شاهد له ومصدِّق، أو مخصِّص أو مقيِّد، وبالجملة عاضد للقول حسبما[٦] قصد بذلك القول، ورافعٌ لاحتمالات فيه تعترض في وجه الفهم، إذا كان

---

(١) أي: كما ذكره الأصوليون؛ فقائل: يرجح الفعل؛ لأنه أقوى في الدلالة على المقصود، وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة، وقائل: بل يقدم القول؛ لأنه يدل بنفسه على المقصود، أما الفعل؛ فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد أن الفعل بيان للمجمل هي العقل، أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل، أو أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده، هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا، أما إذا اجتمعا وتوافقا؛ فالسابق منهما هو البيان، والثاني مؤكّد له، هذا محصول كلامهم، ولم ينحوا نحو مبحثه الذي تجلى به أن كلّاً منهما له جهة يكون فيها أقوى بياناً من الآخر.

(٢) على أن القول في هذه الصورة إنما قام مقام الفعل؛ لأن مثله معتاد؛ فحصول البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقاً.

(٣) ★ في حديث عائشة: «إذا جلسَ بين شعبها الأربع ومسَّ الختانُ الختانَ فقد وجبَ الغسلُ» أخرجه مسلم: ٧٨٥، وعنها أيضاً: أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ عن الرجل يجامع أهله، ثم يكسَل، هل عليهما الغسل؟ وعائشة جالسة، فقال رسول الله ﷺ: «إنني لأفعلُ ذلك أنا وهذه ثم نَغتسِل» أخرجه مسلم: ٧٨٦.
وقد يقال: إن هذا كله من باب القول المحض؛ فلذا قال: عند من جعل... إلخ.

(٤) في (د): والذي وضع. وقال دراز: أي: إن هذا المقدار فقط هو الذي يقوم فيه كل من القول والفعل فيه مقام صاحبه، أما كون الغسل إذ ذاك واجباً أو مندوباً؛ فلا يستفاد إلا من القول، وقوله: «والذي وضع» لعل الأصل: «والذي وضح». أي: الذي استبان بهذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الغسل، وكلمة «وضح» ذكرها شارح «المنهاج» في مبحث البيان والإجمال.

(٥) ★ في (د): فيختص.

(٦) زاده ليشمل المخصص والمقيد، ولذلك قال: «وبالجملة».

موافقاً غير مناقض، ومكذبٌ له[١] أو موقعٌ فيه ريبة أو شبهة أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك، وبيان ذلك بأشياء:

منها: أنَّ العالِمَ إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني، ثم فعلَه هو ولم يخلّ به في مقتضى ما قال فيه، قَوِيَ اعتقاد إيجابه، وانتهَضَ العملُ به عند كل من سمعه يُخبر عنه ورآه يفعله، وإذا أخبر عن تحريمه مثلاً، ثم تركه فلم يُر فاعلاً له ولا دائراً[٢] حواليه، قَوِيَ عند متّبعه ما أخبر به عنه، بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله؛ فإنَّ نفوسَ الأتباع لا تطمئن إلى ذلك القول منه طمأنينَتها إذا ائتمر وانتهى، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة؛ إما من تطرّق[٣] احتمال إلى القول، وإما من تطريق تكذيب إلى القائل، أو استرابة في بعض مآخذ القول، مع أن التأسّي في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظَّم في دين أو دنيا كالمغروز في الجبلَّة، كما هو معلوم بالعيان؛ فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالتبع للفعل؛ فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسّي به، أو عدم ذلك.

ولذلك كان الأنبياء عليهم السلام في الرتبة القُصوى من هذا المعنى، وكان المتّبعون لهم أشد اتباعاً، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون، مع[٤] ما أيَّدَهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة، ومن جملتها ما نحن فيه؛ فإنَّ شواهد العادات تصدِّق الأمر أو تكذّبه، فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناوَل سُمٌّ فلا تقربه، ثم أخذ في تناوله دونك، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعلَّة بك ومثلُها به، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه؛ دلَّ هذا كلّه على خلل في الإخبار، أو في فهم الخبر؛ فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله، وقد قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[٥] الآية [البقرة: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ الآية [الصف: ٢].

---

(١) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والأشخاص الذين يقع في أنفسهم أحدها، وستأتي بعد في كلامه من تكذيب القائل، أو وجود ريبة وشك في صدقه، أو احتمال أن قوله لا يؤخذ على ظاهره، أو أن دليله ليس كما ينبغي، وإلّا لما ساغ لنفسه تركه.

(٢) لأن فعل ما يشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون إلى أن هذا العالم بصدد أن يفعله؛ فلذلك زاده المؤلف هنا، وليس في الواجب مثله؛ فقوله بعد: «ثم فعله» أي: أو دار حوله.

(٣)★ في (د): تطريق.

(٤) أي: فتطريق التكذيب لا يتأتى بالنسبة لهم، وكذا الاسترابة في مأخذ القول؛ فلم يبق إلّا احتمال ألّا يؤخذ القول على ظاهره، كما سيأتي في مثالي التحلل من العمرة والإفطار في السفر.

(٥) فقوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]؛ إما محذوف المفعول، أي: ألا تدركون قبح الجمع بين المتنافيين؟ فطلب =

ويخدم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد؛ فقد قال تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣]، وقال في ضدّه: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ إلى قوله: ﴿وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة: ٧٥ ـ ٧٧].

فاعتبر في الصدق ـ كما ترى ـ مطابقة الفعل القول، وهذا هو حقيقة الصِّدق عند العلماء العاملين؛ فهكذا إذا أخبر العالِمُ بأن هذا واجبٌ أو محرَّم؛ فإنما يريد على كلِّ مكلَّف، وأنا منهم؛ فإن وافق صدق، وإن خالف كذب.

ومن الأدلة على ذلك أيضاً أنَّ المنتصِبَ للناس في بيان الدِّين منتصب لهم بقوله وفعله؛ فإنه وارث[1] النبي، والنبي كان مبيِّناً بقوله وفعله؛ فكذلك الوارث لا بدَّ أن يقوم مقام الموروث، وإلَّا لم يكن وارثاً على الحقيقة، ومعلوم أنَّ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلَقَّون الأحكامَ من أقواله وأفعاله، وإقراراته وسكوته، وجميع أحواله؛ فكذلك الوارث، فإن كان في التحفّظ في الفعل كما في التحفّظ في القول؛ فهو ذلك، وصار من اتّبعه على هدى، وإن كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على خلاف الهدى، لكن بسببه.

وكان الصحابةُ ﭫ ربما توقّفوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيِّد المتبوع عليه [الصلاة و] السلام ولم يفعله هو حرصاً منهم على أن يكونوا متَّبعين لفعله، وإن تقدّم لهم بقوله؛ لاحتمال أن يكون ترْكُه أرجح، ويستدلُّون على ذلك بترْكِه عليه [الصلاة و] السلام له؛ حتى إذا فعله اتَّبعوه في فعله؛ كما في التحلُّل من العمرة[2]، والإفطار في السَّفَر[3]، هذا وكلٌّ صحيح؛ فما ظنُّك بمن ليس بمعصوم من العلماء؟ فهو أوْلى بأن يبيِّن قولَه بفعله، ويحافظ فيه على نفسِه وعلى كلِّ من اقتدى به.

ولا يقال: إنَّ النبي ﷺ معصوم، فلا يتطرَّق إلى فعله أو تركه المبيِّن خلل، بخلاف من ليس بمعصوم.

= البر والإحسان من الغير هو تحقيق لكونه برّاً وإحساناً، ونسيانهم أنفسهم منه ينافي كونه كذلك في اعتقادهم، أو أنه منزل منزلة اللازم، أي: أفقدتم العقل رأساً حتى يصدر منكم هذا؛ وعلى كلٍّ؛ فهو غاية التشنيع على ارتكابه.

(١) ★ في الأصل: فإنه كان وارث.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٧٣١، ٢٧٣٢، وأحمد: ١٨٩٢٨، من حديث المِسْوَر بن مَخْرَمَة ومروان بن الحكم ﭫ.

(٣) ★ أخرج البخاري: ٤٢٧٩، ومسلم: ٢٦٠٨، وأحمد: ٢٣٥٠، من حديث ابن عباس ﭭ: قال: «سافر رسولُ الله ﷺ في رمضان فصام حتى بلغَ عُسفانَ، ثم دعا بإناء من ماء فشربه نهاراً ليراه الناس؛ ثم أفطر حتى دخل مكة. . .» وهناك أحاديث عديدة بهذا المعنى.

لأنَّا نقول: إن اعتبر هذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل؛ فليعتبر في ترك اتباع القول، وإذ ذاك يقع في الرتبة فساد لا يصلح، وخرق لا يرقع؛ فلا بُدَّ أن يجريَ الفعلُ مجرى القول، ولهذا تُستعظم شرعاً زَلَّةُ العالم، وتصير صغيرتُه كبيرةً، من حيث كانت أقوالُه وأفعالُه جاريةً في العادة على مجرى الاقتداء، فإذا زلَّ؛ حُملَت زلَّته عنه، قولاً كانت أو فعلاً؛ لأنه موضوع مناراً يُهتدى به، فإن علم كون زلَّته زلة؛ صغرت في أعيُن الناس، وجَسَرَ عليها الناسُ تأسِّياً به، وتوهَّموا[1] فيها رخصة عَلِمَ بها ولم يعلموها هم، تحسيناً للظن به، وإن جهل كونها زلَّة؛ فأحرى أنْ تُحمل عنه مَحمل المشروع؛ وذلك كلّه راجع عليه.

وقد جاء في الحديث: «إني لأخافُ على أمَّتي مِن بَعدي من أعمالٍ ثلاثة»، قالوا: وما هي يا رسولَ الله؟ قال: «أخافُ عليهم من زَلَّة العالم، ومن حُكمٍ جائرٍ، ومن هَوىً مُتَّبعٍ»[2]، وقال عمر بن الخطاب: «ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدِّين: زَلَّة عالم، وجِدالُ منافق بالقرآن، وأئمة مضِلون»[3]، ونحوه عن أبي الدرداء[4]، ولم يذكر فيه الأئمة المضلين.

وعن معاذ بن جبل: «يا معشر العرب! كيف تصنعون بثلاثٍ: دنيا تقطعُ أعناقَكم، وزلَّة عالم، وجدال منافق بالقرآن»[5]، ومثله عن سلمان أيضاً[6].

وشَبَّه العلماءُ زلَّةَ العالم بكَسْر السفينة؛ لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير.

وعن ابن عباس: «ويلٌ للأتباع من عثرات العالم، قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالمُ شيئاً برأيه، ثم يجد[7] من هو أعلم برسول الله ﷺ منه؛ فيترك قوله ذلك، ثم يمضي الأتباع»[8].

---

(١) ★ في الأصل: أو توهَّموا.

(٢) ★ أخرجه الطبراني في «الكبير»: ١٧/ (١٤)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٨٦٥، من حديث عمرو بن عوف المزني. قال في «مجمع الزوائد»: (٥/ ٤٣١) فيه كثير بن عبد الله المزني وهو ضعيف، وبقية رجاله ثقات.

(٣) ★ أخرجه الدارمي: ٦٤٩، وأبو نعيم في «الحلية»: (٤/ ١٩٦)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ٥٥٩)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٨٦٧.

(٤) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٨٦٨.

(٥) ★ أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٥/ ٩٧)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٨٧٢، موقوفاً، وأخرجه الطبراني في «الكبير»: ٢٠/ (٢٨٢)، و«الأوسط»: ٦٥٧٥، و«الصغير»: ١٠٠١، مرفوعاً، قال الهيثمي في «المجمع»: (١/ ٤٤٤) فيه عبد الحكيم بن منصور، وهو متروك الحديث.

(٦) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٨٧٣.

(٧) ومن ذلك كان مالك يكره كتابة العلم عنه؛ أي: الفروع خشية أن ينشر عنه في الآفاق، وقد يرجع عنه.

(٨) ★ أخرجه الخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (٢/ ٢٧)، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٨٧٧.

وهذه الأمور حقيق أن تهدِم الدِّين؛ أما زلَّة العالم؛ فكما تقدَّم، ومثال كَسْر السفينة واقع فيها، وأما الحكم الجائر؛ فظاهر أيضاً، وأما الهوى المتَّبع فهو أصل ذلك كلّه، وأما الجدال بالقرآن فإنه ـ من اللَّسِن الألَدِّ ـ من أعظم الفتن؛ لأن القرآن مَهِيب[١] جدّاً، فإن جادَلَ به منافقٌ على باطل أحاله حقّاً[٢]، وصار مَظنَّة للاتّباع على تأويل ذلك المجادِل، ولذلك كان الخوارجُ فتنةً على الأمة، إلَّا من ثبَّت الله؛ لأنهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة، ووثَّقوا تأويلاتهم بموافقة العقل[٣] لها، فصاروا فتنة على الناس، وكذلك الأئمة المضلُّون؛ لأنهم ـ بما ملكوا[٤] من السَّلْطنة على الخلق ـ قدروا[٥] على ردِّ الحق باطلاً والباطل حقّاً، وأماتوا سنّة الله وأحْيَوْا سنن الشيطان، وأما الدنيا فمعلوم فتنتها للخَلق.

فالحاصل أنَّ الأفعال أقوى من التأسِّي والبيان إذا جامعت الأقوال، من انفراد الأقوال، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم[٦]، بل يقال: إذا اعتبر هذا المعنى في كلِّ من هو في مظنّة الاقتداء ومنزلة التبيين؛ ففرضٌ عليه تفقُّد جميع أقواله وأعماله، ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع؛ فإن له في أفعاله وأقواله اعتبارين:

أحدهما: من حيث إنه واحدٌ من المكلَّفين، فمن هذه الجهة يتفصل الأمر في حقِّه إلى الأحكام الخمسة.

والثاني: من حيث صار فعله وقوله وأحواله بياناً وتقريراً لما شرع الله عز وجل إذا انتصب في هذا المقام؛ فالأقوال كلُّها والأفعالُ في حقِّه إما واجبٌ وإما محرَّم، ولا ثالث لهما؛ لأنه من هذه الجهة مبيِّن، والبيان واجب لا غير، فإذا كان مما يُفعل[٧] أو يُقال؛ كان واجب الفعل على الجملة، وإن كان ممَّا لا يفعل فواجب الترك، حسبما يتقرَّر بعدُ بحول الله، وذلك هو تحريم الفعل.

لكن هذا بالنسبة إلى المقتدى به؛ إنما[٨] يتعيَّن حيث توجد مظنَّة البيان: إما عند الجهل بحكم الفعل أو [الترك، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم، أو] مظنَّة اعتقاد خلافه.

---

(١) فتتقي مخالفته ولو على الوجه الذي يزينه المنافق بسلاطة لسانه.

(٢) ★ في الأصل: أحال كونه حقاً.

(٣) ★ في الأصل: الفعل.

(٤) ★ في الأصل: يملكون.

(٥) ★ في الأصل: قروا.

(٦) ترقّ على ما فرض فيه الكلام أولاً من الواجب والحرام إلى التعميم في الأحكام الخمسة، ومن خصوص البيان بالأفعال إلى البيان مطلقاً بالأقوال والأفعال.

(٧) أي: مأذوناً فيه بأقسامه الثلاثة؛ حتى المباح يصير في حقه واجباً، ومثله يقال فيما لا يفعل بقسميه.

(٨) ★ في الأصل: فإنها.

فالمطلوب فعله: بيانه بالفعل أو القول الذي يوافق الفعل إن كان واجباً؛ وكذلك إن كان مندوباً مجهول الحكم، فإن كان مندوباً ومظنّةً لاعتقاد الوجوب فبيانه بالترك، أو بالقول الذي يجتمع إليه الترك؛ كما فعل في ترك الأضحية، وترك[١] صيام السّت من شوال، وأشباه ذلك، وإن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنَّة للترك[٢]؛ فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنَّة؛ كما في السنن والمندوبات التي تُنوسِيَت في هذه الأزمنة.

والمطلوب تركه: بيانه بالترك أو القول الذي يساعده الترك إنْ كان حراماً، وإنْ كان مكروهاً؛ فكذلك إن كان مجهول الحكم، فإن كان مظنَّة لاعتقاد التحريم وترجَّح[٣] بيانه بالفعل، تعيَّن الفعلُ على أقل ما يمكن وأقر به، وقد قال[٤] الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقال[٤]: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧].

وفي حديث المُصبِح جُنُباً قوله: «**وأنا أُصبِحُ جُنباً وأنا أُريدُ الصِّيام**»[٥]، وفي حديث أبي بكر بن عبد الرحمن من قول عائشة: «يا عبد الرحمن، أترغبُ عمَّا كان رسولُ الله يصنع؟ قال عبد الرحمن: لا والله، قالت: عائشة: فأَشهدُ على رسول الله ﷺ أنه كان يُصبحُ جُنباً من جِماع غير احتلام، ثم يصوم ذلك اليوم»[٦]. وفي حديث أم سلمة: «**ألا أخبرْتِيها أنّي أفعلُ ذلك . . .**»[٧] إلى آخر الحديث.

وروى إسماعيل القاضي عن زياد بن حصين عن أبيه، قال: «رأيت ابن عباس وهو يسوق راحلته وهو يرْتجز وهو مُحرِم، وهو يقول:

---

(١) خشية اعتقاد وجوبها ملحقة برمضان، أو اعتقاد أنها نافلة مكملة له كالنوافل البعدية في الصلاة؛ كما روي عن مالك فيها.

(٢) أي: لإهماله وعدم العناية به مع معرفتهم له؛ فبيانه بالفعل، أي: بقدر ما تزول الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه.

(٣) ★ في (د): ترجيح.

(٤) الآتيان باجتماعهما، الأولى بعمومها في طلب الاقتداء، والثانية في هذا الفعل الخاص تفيدان جواز تزوج. الرجل بزوجة متبناه، وهذا كان مظنة اعتقاد التحريم أو وجود الاعتقاد فعلاً، وتقدم لنا أنه بيان بالفعل والقول معاً.

(٥) ★ أخرجه مسلم: ٢٥٩٣، وأحمد: ٢٤٣٨٥، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ١٩٢٥، ١٩٢٦، ومسلم: ٢٥٨٩، وأحمد: ٢٤٠٦٢.

(٧) ★ أخرجه مالك: (١/ ٢٩١) عن عطاء بن يسار مرسلاً. قال ابن عبد البر في «التمهيد»: (٥/ ١٠٧)، هذا الحديث مرسل عند جميع رواة «الموطأ» عن مالك، وهذا المعنى أن رسول الله ﷺ كان يقبل وهو صائم صحيح من حديث عائشة وأم سلمة وحفصة رضي الله عنهن.

وهُنّ يَمشِينَ بنا هَمِيسا إن تَصْدُقِ الطيرُ نفعل لِمِيسا

قال: فذَكَر الجماع باسمه؛ فلم يَكْن عنه، قال: فقلت: يا ابن عباس، أتتكلّم بالرَّفث [وأنت مُحرِم؟! فقال: إنما الرَّفث] ما روجع به النساء»[١].

كأنه رأى مظنَّة هذا الاعتقاد؛ فنفاه بذلك القول بياناً لقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾ الآية [البقرة: ١٩٧]، وأن الرَّفَث ليس إلّا ما كان بين الرجل والمرأة.

وإن كان مظنَّةً لاعتقاد الطلب، أو مظنَّةً لأن يثابر على فعله؛ فبيانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل، أو كان له أصل، لكن في الإباحة أو في نفي الحَرَج في الفعل؛ كما في سجود[٢] الشكر عند مالك، وكما في غسل اليدين[٣] قبل الطعام، حسبما بيَّنه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح، وستأتي[٤] إن شاء الله.

وعلى الجملة: فالمراعى هاهنا[٥] مواضع طلب[٦] البيان الشافي، المخرِج عن الأطراف والانحرافات، الرادّ إلى الصراط المستقيم، ومن تأمَّل سِيَر السَّلف الصالح في هذا المعنى؛ تبيَّن له ما[٧] تقرَّر بحول الله، ولا بدَّ من بيان هذه الجملة بالنسبة إلى الأحكام الخمسة أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب؛ والله المستعان.

المسألة السادسة: (من مقاصد الشرع عدم التسوية بين المندوب والواجب)

المندوب: من حقيقة استقراره مندوباً ألَّا يسوَّى بينه وبين الواجب، لا في القول ولا في الفعل، كما لا يسوّى بينهما في الاعتقاد، فإن سوّي بينهما في القول أو الفعل؛ فعلى وجه لا يخلُّ بالاعتقاد، وبيان ذلك بأمور:

أحدها: أن التسوية في الاعتقاد باطلة باتفاق، بمعنى أن يعتقد فيما ليس بواجب أنه

---

(١) ★ أخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (٢/ ٢٦٧)، والبيهقي في «الكبرى»: (٥/ ٦٧) عن حصين بن قيس، وأخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (٢/ ٢٧٤)، وابن أبي شيبة في «المصنف»: (٣/ ٣١٠)، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٣٠٣)، والبيهقي في «الكبرى»: (٥/ ٦٧) عن أبي العالية، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

(٢) تقدم إنكارُ مالكٍ لأصله وإنكاره ما روي عن أبي بكر فيه.

(٣) ★ في الأصل: اليد.

(٤) في المسألة السابعة [٢/ ٢٧٦].

(٥) أي: في التفاصيل السابقة من ترك الفعل جملة، أو الفعل على الدوام وهكذا، إنما هو في المواطن التي يطلب فيها البيان الشافي، أما المواطن الأخرى؛ فيكفي فيها القول مثلاً.

(٦) ★ في الأصل: الطلب.

(٧) ★ في المطبوع: تبين ما.

واجبٌ، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة إلى مطلق[١] التسوية وجَبَ أن يفرِّق بينهما، ولا يمكن ذلك إلَّا بالبيان القولي والفعل المقصود به التفرقة، وهو ترك الالتزام في المندوب، الذي هو من خاصة كونه مندوباً.

والثاني: أنَّ النبي ﷺ بُعِثَ هادياً ومُبيِّناً للناس ما نزل إليهم، وقد كان من شأنه ذلك[٢] في مسائل كثيرة؛ كنهيه عن إفراد يوم الجمعة بصيام، أو ليلته بقيام[٣]، وقوله: «**لا يجعل أحدُكم للشيطان حَظّاً في صَلاتِه**»[٤] بيّنه حديث ابن عمر، قال واسع بن حبان: «**انصرفتُ من قِبَل شِقِّي الأيسر، فقال لي عبد الله بن عمر: ما منعك أن تنصرف عن يمينك؟ قلت: رأيتك فانصرفتُ إليك، قال: أصَبْت، إنَّ قائلاً يقول: انصرف عن يمينك، وأنا أقول: انصرف كيف شئت، عن يمينك وعن يسارك**»[٥].

وفي بعض الأحاديث ـ بعدما قرر حكماً غير واجب ـ: «**مَن فعلَ فقد أحسَن، ومن لا فلا حَرَج**»[٦]، وقال الأعرابي: هل عليَّ غيرهن؟ قال: «**لا، إلا أن تطَّوَّع**»[٧].

وقال ـ لما سُئل عن تقديم بعض أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيره بواجب ـ: «**لا حَرَج**»، قال الراوي: فما سئل يومئذٍ عن شيء قُدِّم أو أُخِّر إلَّا قال: «**افْعَلْ ولا حَرَج**»[٨] مع أنَّ تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب، لكن لا على الوجوب، ونهى عليه [الصلاة و] السلام

---

(١) أي: التسوية المطلقة؛ أي: التامة التي يدخل فيها المساواة في الاعتقاد، أما التسوية في القول والفعل فقط؛ فجعلها صحيحة، إذا كانت على وجه لا يخل بالاعتقاد في المندوب بجعله واجباً، لكنه قال في صدر المسألة: «إن التسوية بين المندوب والواجب ليست من حق المندوب؛ لا في القول، ولا في الفعل أيضاً» فيؤخذ من آخر الكلام بيان معنى صدره، وأن كونها ليست من حقه لا يقتضي بطلانها مطلقاً.

(٢) أي: البيان بالقول كما في المسلك الأول، وبالفعل كما في المسلك الثاني.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٢٦٨٤، وأحمد: ٩١٢٧، من حديث أبي هريرة ﷺ بلفظ: «**لا تختَصُّوا ليلةَ الجمعة بقيامٍ من بين الليالي، ولا تخُصُّوا يومَ الجمعة بصيام من بين الأيام، إلَّا أن يكونَ في صومٍ يصومُه أحدُكم**».

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٨٥٢، ومسلم: ١٦٣٨، من حديث ابن مسعود ﷺ. وفي الأصل: من صلاته.

(٥) ★ أخرجه مالك: (١/ ١٦٩)، وأبو يعلى: ٥٧٤١، وابن أبي شيبة في «المصنف»: (١/ ٢٧١).

(٦) ★ جزء من حديث أخرجه أبو داود: ٣٥، وأحمد: ٨٨٣٨، من حديث أبي هريرة ﷺ، وإسناده ضعيف.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٤٦، ومسلم: ١٠٠، وأحمد: ١٣٩٠، من حديث طلحة بن عبيد الله ﷺ.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ٨٣، ومسلم: ٣١٥٦، وأحمد: ٦٨٠٠، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.

عن أن يتقدَّم رمضان بيوم أو يومين[١]؛ وحرَّم[٢] صيام العيد[٣]، ونهى عن التبتُّل[٤] مع قوله تعالى: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨].

ونهى عن الوصال[٥] وقال: «خُذُوا من العمل ما تُطيقون»[٦]، مع أنَّ الاستكثارَ من الحسنات خيرٌ، إلى غير ذلك من الأمور التي بيَّنها بقوله وفعله وإقراره مما خِلافه مطلوب، ولكن تركه وبيَّنه خوفاً أنْ يصير من قَبيل آخر في الاعتقاد.

ومسلك آخر وهو: أنَّ النبيَّ عليه [الصَّلاة و] السَّلام كان يترك العملَ وهو يحبُّ أنْ يعملَ به، خشية أنْ يعملَ به الناسُ فيفرَضَ عليهم، قالت عائشة: «وما سبَّح النبيُّ ﷺ سُبحةَ الضُّحى قط، وإنِّي لأسبِّحها»[٧]، وقد قام لیالي من رمضان في المسجد؛ فاجتمع إليه ناس يصلُّون بصلاته، ثم كثروا، فترك ذلك، وعلَّل بخشية الفرض[٨]، ويحتمل وجهين:

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٩١٤، ومسلم: ٢٥١٩، وأحمد: ٧٢٠٠، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) قال في «الاعتصام» في الجزء الثاني: «إن ذلك النهي علله العلماء بخوف أن يعد ذلك من رمضان»، يعني: فيحسب واجباً، وأصله تطوع مندوب، ومثله يقال في نهيه عن إفراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام، وقد جعله هناك من باب ما يصير الوصف عرضة لأن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها، قال: «فهذا القسم ينظر فيه من جهة النهي عن الذرائع»، وقوله: «وحرم صيام يوم العيد» لا يظهر وجه اندراجه هنا؛ لأنه منهي عنه نهي استقلال.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١١٩٧، ومسلم: ٢٦٧٣، وأحمد: ١١٢٩٤، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٤) وهو الانقطاع الصرف عن شؤون هذه الحياة كرهبانية النصارى، أما التبتل في الآية؛ فبمعنى الإخلاص في العبادة أو نحوه، والمقام مستوفى في كتاب «الاعتصام» في الجزء الثاني، وهذا وما بعده لم يتبين فيه معنى الذريعة إلى اعتقاد الوجوب، ولذلك قال: «مع أن الاستكثار من الحسنات خير»، وقال ﷺ في رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه: «فمن رغب عن سنتي؛ فليس مني»، ويؤخذ منه أنه ليس بمشروع، فضلاً عن كونه مندوباً يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد الوجوب، كما هو أصل الموضوع، فقوله: «مما خلافه مطلوب» لا يظهر في التبتل ولا يظهر في الوصال أيضاً.

★ والنهي عن التبتل: أخرجه البخاري: ٥٠٧٣، ومسلم: ٣٤٠٥، وأحمد: ١٥٨٨، من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١٩٦٤، ومسلم: ٢٥٧٢، وأحمد: ٢٦٠٥٤، من حديث عائشة ﷺ.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ١٩٧٠، ومسلم: ٢٧٢٣، وأحمد: ٢٤٩٦٧، من حديث عائشة ﷺ.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ١١٢٨، ومسلم: ١٦٦٢، وأحمد: ٢٥٤٥١.

وقد ثبت في «الصحيح» [مسلم: ١٦٦٢] أن معاذة سألت عائشة: «كم كان يصلّي رسولُ الله ﷺ صلاة الضُّحى؟ قالت: أربع ركعات، ويزيد ما شاء الله». وجمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرؤية.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ١١٢٩، ومسلم: ١٧٨٣، وأحمد: ٢٥٤٤٦.

أحدهما: أن يفرض بالوحي، وعلى هذا جمهور الناس.

والثاني: في معناه، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من أُمَّته بعده إذا داوم عليها الوجوب، وهو تأويل متمكن[١].

والثالث: أنَّ الصَّحابة ﷺ عملوا [على] هذا الاحتياط في الدِّين، لمَّا فهموا هذا الأصل من الشريعة، وكانوا أئمة يُقتدى بهم، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك، ليبيِّنوا أن تركَها غيرُ قادحٍ وإن كانت مطلوبة؛ فمن ذلك ترك عثمان ﷺ القصر في السَّفر في خلافته، وقال: إني إمامُ الناسِ، فينظر إليَّ الأعراب وأهلُ البادية أصلِّي ركعتين، فيقولون: هكذا فُرِضت[٢]، وأكثر المسلمين على أنَّ القَصرَ مطلوب[٣].

وقال حذيفة بن أسيد: «شهدتُ أبا بكر وعمر وكانا لا يُضحِّيان مخافة أنْ يرى الناسُ أنها واجبة»[٤]، وقال بلال: «لا أبالي أن أُضحِّي بكبش أو بديك»[٥].

وعن ابن عباس أنه كان يشتري لحماً بدرهمين يوم الأضحى، ويقول لعكرمة: «من سألك؛ فقل: هذه أضحية ابن عباس، وكان غنياً[٦]»، وقال بعضهم[٧]: «إني لأترك أضحيتي وإني لمن أيسركم؛ مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة»[٨].

---

(١) يريد أنه قوي وحال محله متمكن فيه، وبه يستغني عن الوجه الأول الذي أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف، قال القاضي أبو الطيب: «يحتمل أن يكون أوحى إليه أنه إن داوم معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم؛ فالمؤلف يرى قوة هذا الوجه، ويبني عليه استدلاله، ولا يريد أنه ممكن كما قال بعضهم؛ لأن مجرد الإمكان الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله».

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ١٩٦٤، ومن طريقه البيهقي في «الكبرى»: (٣/ ١٤٤) عن الزهري مختصراً. وأخرجه عبد الرزاق: ٤٢٧٧ مطولاً عن ابن عباس ﷺ.

(٣) أي: سنة وليس واجباً كما هو مذهب الحنفية، ولا هو رخصة بمعنى لا حرج في فعله، وبهذا يتم استدلاله على الموضوع.

(٤) ★ أخرجه عبد الرزاق: ٨١٣٩، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (٤/ ١٧٤)، والبيهقي في «الكبرى»: (٩/ ٢٦٥) عن أبي سريحة الغفاري، وصححه الألباني في «الإرواء»: ١١٣٩.

(٥) ★ أخرجه عبد الرزاق: ٨١٥٦، وابن حزم في «المحلى»: (٧/ ٣٥٨).

(٦) ★ أخرجه عبد الرزاق: ٨١٤٦، والبيهقي في «الكبرى»: (٩/ ٢٦٥).

(٧) هو [أبو] مسعود الأنصاري ﷺ.

(٨) ★ أخرجه عبد الرزاق: ٨١٤٨، والبيهقي في «الكبرى»: (٩/ ٢٩٥).

وقال أبو أيوب الأنصاري: «كنا نُضحّي عن النساء وأهلينا؛ فلما تباهى الناسُ بذلك تركناها»[١]، ولا خلاف [في] أنَّ الأُضحية مطلوبة.

وقال ابن عمر في صلاة الضُّحى: «إنها بدعة»[٢]، وحمل على أحد وجهين: إما أنهم كانوا يصلّونها جماعة، وإما أفذاذاً على هيئة النوافل في أعقاب الفرائض، وقد مُنع النساءُ المساجدَ مع ما في الحديث من قوله: «لا تمنعوا إماءَ الله مساجدَ الله»[٣] لما[٤] أحدَثْن في خروجهنَّ، ولما يخاف فيهن.

والرابع: أنَّ أئمة المسلمين استمرُّوا على هذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل؛ فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ستٍّ من شوال، وذلك للعلَّة المتقدِّمة، مع أنَّ الترغيب في صيامها ثابتٌ صحيح[٥]؛ لئلا يعتقد ضمُّها إلى رمضان.

قال القرافي: «وقد وقع[٦] ذلك للعجم». و[قال] الشافعيُّ في الأُضحية بنحوٍ من ذلك، حيث استدلَّ[٧] على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليلهم.

والمنقول عن مالك من هذا كثير، وسَدُّ الذريعة أصلٌ عنده متَّبع، مطَّرد في العادات والعبادات؛ فبمجموع هذه الأدلة نقطع بأنَّ التفريق بين الواجب والمندوب إذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً، ومطلوب مِن كلِّ مَن يُقتدى به قطعاً[٨] كما يقطع بالقصد إلى الفرق بينهما اعتقاداً.

---

(١) ★ ذكره الطرطوشي في «الحوادث والبدع» ص٣٩، وأبو شامة في «الباعث على إنكار البدع» ص٥٧.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١٧٧٥، ومسلم: ٣٠٣٦، وأحمد: ٦١٢٦.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٩٠٠، ومسلم: ٩٩٠، وأحمد: ٤٦٥٥. من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٤) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب، ولا لبيان أن تركها ليس بقادح وإن كانت مطلوبة، بل لهذين المعنيين اللذين ذكرهما، وحينئذٍ؛ فما وجه إدراج هذا في المقام؟.

(٥) ★ وذلك في قوله ﷺ: «من صام رمضان ثم أتبعه سِتّاً من شَوالٍ؛ كان كصيام الدَّهر». أخرجه مسلم: ٢٧٥٨، وأحمد: ٢٣٥٦١، من حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه.

(٦) فلينظر هذا الشوكاني الذي شنع على الإمامين لقولهم بالكراهة خشية هذا المحظور.

(٧) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليلهم؛ فهو قد سلم أن الترك للعلة التي هي خوف مظنة الوجوب؛ فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكراهتها إذا وجدت العلة؛ فلذا قال المؤلف: «بنحو من ذلك».

(٨) ينزل معناه على مقتضى قوله في صدر المسألة: «فإن سوي بينهما في القول أو الفعل؛ فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد»، وذلك بإخفائه عن العامة من المقتدى به مثلاً.

فصل: (الفرق بين الواجب والمندوب)

والتفرقة بينهما تحصل بأمور:

منها: بيان القول إن اكتفي به؛ وإلَّا فالفعل، وهو أحرى، بل هو في هذا النَّمط مقصود، وقد يكون في سوابق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه[١]، وأمثلة ذلك ظاهرة مما تقدم وأشباهه.

وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديمة للنَّص، وأما المنصوصة؛ فلا كلام فيها، فالفعل أقوى إذاً في هذا المعنى؛ لما تقدم من أنَّ الفعل يُصدِّق القول أو يكذِّبه.

فصل: (الفرق بين المندوب والمباح)

وكما أن حقيقة استقرار المندوب ألّا يسوّى بينه وبين الواجب في الفعل؛ كذلك من حقيقة استقراره ألّا يُسَوّى بينه وبين بعض المباحات في التَّرك المطلق من غير بيان؛ فإنه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية التَّرك كما تقدم، ولم يفهم كون المندوب مندوباً، هذا وجه.

ووجه آخر وهو: أنَّ في ترك المندوب إخلالاً بأمر كُلِّي فيه، ومن المندوبات ما هو واجبٌ بالكلِّ، فيؤدِّي تركُه مطلقاً إلى الإخلال بالواجب، بل لا بدَّ من[٢] العمل به ليظهر للناس فيعملوا به، وهذا مطلوب ممن يقتدى به، كما كان شأنُ السَّلَف الصَّالح.

وفي حديث الحسن عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: **«يا بُنَيَّ! إن قَدَرْتَ أن تُصبِحَ و[تمسي] ليس في قَلبِك غِشٌ لأحد فافعل»** ثم قال لي: **«يا بُنَيَّ! وذلك مِن سُنَّتِي، ومن أحيا سُنَّتي فقد أحبَّني، ومن أحبَّني كان مَعِي في الجَنة»**[٣]؛ فجعل العمل بالسُّنَّة إحياء لها؛ فليس بيانها مختصّاً بالقول.

وقد قال مالك في نزول الحاجِّ بالمحصَّب من مكة، وهو الأبطح: «أستحب للأئمة ولمن يُقتدى به ألّا يجاوزوه حتى ينزلوا به؛ فإن ذلك من حقِّهم؛ لأن ذلك أمرٌ قد فعله النبيُّ ﷺ والخلفاء، فيتعيَّن على الأئمة ومَن يُقتدى به من أهل العلم إحياء سنَّته ﷺ، والقيام به لئلا يترك هذا

---

(١) ففي ترك القيام في رمضان بعد حصوله لليالي بيان باللواحق، وفي استخفائه بصلاة الضحى حتى لم تره السيدة عائشة بيان بالمقارنة.

(٢) ★ في الأصل: لابد فيه من . . .

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ٢٦٧٨، وضعفه الألباني في «ضعيف الجامع»: ٦٣٨٩. وما بين المعقوفتين من «جامع الترمذي».

الفعل جملة، ويكون[١] للنُّزول[٢] بهذا الموضع حكم النُّزول بسائر المواضع، لا فضيلة للنُّزول به، بل لا يجوز النُّزول به على وجه القُربة»، هكذا نقل الباجي[٣]، وهو ظاهرٌ من [مذهب] مالك في أنَّ المندوب[٤] لا بُدَّ من التَّفرقة بينه وبين ما ليس بمندوب، وذلك بفعله وإظهاره.

وقال بعضهم في حديث عمر: «بل أغسِلُ ما رأيتُ، وأنضح ما لم أر»[٥]: في هذا الحديث أنَّ عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة، وأنه موضع للقدوة، يعني: فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه في ذلك الفعل، وصار ذلك أصلاً في التَّوسعة على الناس في ترك تكلُّف ثوبٍ آخر للصلاة، وفي تأخير الصلاة لأجل غسل الثوب.

وفي[٦] الحديث: فقال عمر: «واعجباً لك يا ابن العاص، لئن كنت تجد ثياباً؛ أفكلُّ الناس يجد ثياباً! والله لو فعلتها لكانت سنَّة» الحديث[٧].

ولمكان هذا ونحوه اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيدُه[٨]؛ ففي «العتبية»: قيل لعمر بن عبد العزيز: أخَّرت الصلاة شيئاً، فقال: «إنَّ ثيابي غُسِلت»[٩]. قال ابن رشد[١٠]: «يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لزهده في الدُّنيا، أو لعلَّه ترك أخذ سواها مع سعَة الوقت تواضعاً لله، ليقتدى به في ذلك، ائتساءً بعمر بن الخطاب، فقد كان أَتبَعَ الناسِ لسيرَته وهدْيِهِ في جميع الأحوال».

ومما نحن فيه ما قال الماورديُّ فيمن [صار] تركُ الصلاة في الجماعة له إلفاً وعادةً، وخِيفَ أن يتعدَّى إلى غيره في الاقتداء به، أنَّ للحاكم أن يزجُرَه، واستشهد على ذلك بقول النبي ﷺ: «لقد هممتُ أن آمُرَ أصحابي أن يَجْمَعُوا حَطباً» الحديث[١١].

---

(١) أي: ينسى حتى يصير هكذا في اعتقاد الناس.

(٢) ★ في الأصل: النزول.

(٣) ★ في «المنتقى شرح الموطأ»: (٣/ ٤٤).

(٤) ★ في (د): وظاهر من مذهب مالك أن. .

(٥) ★ أخرجه مالك: (١/ ٥٠)، وعبد الرزاق في «المصنف»: ١٤٤٥، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (١/ ٥٢).

(٦) لو قال: «ولذلك في الحديث: واعجباً. . . إلخ»؛ لكان أجود سبكاً وأظهر في ضم أجزاء الحديث بعضها بعضاً.

(٧) ★ قطعة من الحديث السابق.

(٨) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبد العزيز لأمه.

(٩) ★ «البيان والتحصيل» في شرح «العتبية» لابن رشد: (١/ ٤٥٦).

(١٠) ★ انظر المصدر السابق.

(١١) ★ أخرجه البخاري: ٦٤٤، ومسلم: ١٤٨١، وأحمد: ٧٣٢٨، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
وسيأتي له أن ذلك كان خاصاً بالمنافقين لبيان ابن مسعود الآتي في المسألة الثانية من الكتاب العزيز.

وقال أيضاً فيما إذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصَّلاة إلى آخر وقتها أن له أن ينهاهم، قال: «لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفضٍ بالصغير الناشئ إلى الاعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدَّمه».

وأشار إلى نحو هذا في مسائل أُخر، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجماعة اختلف في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوهها، وذلك إذا كان هو يرى إقامتها وهم لا يرونها. ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة؛ لئلا ينشأ الصغير على تركها، فيظن أنها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه.

وهذا الباب يتَّسع؛ ومما يجري مجراه في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل وأشباهها مما ذكر أو لم يذكر قصةُ عمر بن عبد العزيز مع عروة بن عياض، حين نكَت بالخيزرانة بين عينيه ثم قال: «هذه غرَّتني منك ـ لسجدته التي بين عينيه ـ ولولا أني أخاف أن تكون سنّة من بعدي؛ لأمرتُ بموضع السجود فقوّر»[١].

وقد عوَّل العلماءُ على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطَّرد، وهو راجع إلى سدِّ الذرائع الذي اتفق العلماء على إعماله في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ﴾ [البقرة: ١٠٤]، وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقد منع مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن يفطر[٢]؛ لئلا يكون ذريعة إلى إفطار الفُسَّاق محتجّين بما احتج به[٣]، وقال بمثله فيمن شهد عليه شاهدا زورٍ بأنه طلَّق امرأته ثلاثاً، ولم يفعل؛ فمنعه من وطئها إلَّا أن يخفى ذلك عن الناس.

وراعى زياد مثل هذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة؛ فإنهم كانوا إذا صلَّوا في صحنه ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب، فأمر بإلقاء الحصى في صحن المسجد، وقال: «لست آمنُ أن يطول الزمان فيظنَّ الصغيرُ إذا نشأ أن مسحَ الجبهة من أثر السجود سنةٌ في الصلاة»[٤].

ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمِلَ الناسَ على «الموطأ»؛ فنهاه مالك

---

(١) ★ انظر: «البيان والتحصيل»: (١/ ٤٨٦).

(٢) ★ في (د): وقد رأى مالك . . . أن لا يفطر.

(٣) قال مالك في «الموطأ» (١/ ٢٨٧): «ومن رأى هلال شوَّالٍ وحده، فإنه لا يفطر؛ لأنَّ الناس يتَّهمون على أن يُفطر منهم مَنْ ليس مأموناً، ويقول أولئك إذا ظهر عليهم: قد رأينا الهلال».

(٤) ذكر هذه القصة المصنف في «الاعتصام»: (١/ ٣٦٤) منسوبة إلى الماوردي، وسيذكرها بعد قليل أيضاً منسوبة إليه.

عن ذلك، من هذا[١] القبيل أيضاً[٢].

ولقد دخل ابن عمر على عثمان ﵁ وهو محصور، فقال له: «انظُرْ ما يقول هؤلاء! يقولون: اخلع نفسك أو نقتلك، قال له: أمخلّدٌ أنت في الدنيا؟ قال: لا، قال: هل يملكون لك جنّةً أو ناراً؟ قال: لا، قال: فلا تخلَعْ قميص الله عليك فتكون سنّة، كلّما كره قوم خليفتهم خلعوه أو قتلوه»[٣].

ولما همَّ أبو جعفر المنصور أن يبني البيت على ما بناه ابن الزبير على قواعد إبراهيم عليه السلام شاور مالكاً في ذلك؛ فقال له مالك: «أنشُدك الله يا أمير المؤمنين ألّا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك بعدك، لا يشاء أحد منهم أن يغيِّره إلا غيَّره، فتذهب هيبته من قلوب الناس»[٤]. فصرَفَه عن رأيه فيه، لما ذكر من أنها تصير سنّة متَّبعة باجتهاد أو غيره، فلا يثبت على حال.

المسألة السابعة: (البيان والإجمال في المباح والمكروه والمندوب)

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات ألّا يسوَّى[٥] بينها وبين المندوبات ولا المكروهات[٦]؛ فإنها إن سُوِّي بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معيَّنة أو غير[٧] ذلك؛ توهِّمت مندوبات؛ كما تقدَّم في مسح الجباه بأثر الرفع من السجود، ومسألة عمر ابن الخطاب ﵁ في غسل ثوبه من الاحتلام وترك الاستبدال به.

وقد حكى عياض[٨] عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة، فجلس

---

(١) لأنه إذا تطاول الزمان على الاقتصار عليه في العمل يظن الناس أنه لا يصح العمل بغيره من الأحاديث والسنن.

(٢) ★ أخرج هذه القصة ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٨٧٠، والذهبي في «سير أعلام النبلاء»: (٨/ ٧٨).

(٣) ★ أخرجه ابن سعد في «الطبقات»: (٣/ ٦٦)، وابن أبي شيبة في «المصنف»: (٧/ ٥١٥)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (٣٩/ ٣٥٧).

(٤) ★ ذكره السهيلي في «الروض الأنف»: (١/ ٣٣٥)، والقاضي عياض في «ترتيب المدارك»: (١/ ٢١٤)، وابن سيد الناس في «عيون الأثر»: (١/ ٧٧).

(٥) أي: في الفعل والقول، بل يفرق بهما أو بأحدهما؛ كما سيأتي أنه وإن داوم على ترك أكل الضب والفوم؛ إلا أنه بيَّن حكمهما ببيان سبب امتناعه عن تعاطيهما.

(٦) واقتصر عليهما لأنه لا يرتقي الوهم في المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات، بخلاف المكروهات كما يأتي بعد.

(٧) عطف على قوله: «بالدوام»؛ فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوبه في هذا المقام، وهو يظن الاستنان، ترك لما فيه تسوية للمباح بالمسنون.

(٨) ★ في «ترتيب المدارك»: (١/ ٢١٠).

ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام، فقال: ابدؤوا بأبي عبد الله، فقال مالك: «إن أبا عبد الله ـ يعني نفسه ـ لا يغسلُ يده، فقال: لم؟ قال: ليس هو الذي أدركتُ عليه أهل العلم ببلدنا، إنما هو من رأي الأعاجم، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه. فقال له عبد الملك: أأتركُ يا أبا عبد الله؟ قال: إي والله؛ فما عاد إلى ذلك ابن صالح. قال مالك: ولا نأمرُ الرَّجلَ ألّا يغسل يده، ولكن إذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا؛ أميتوا سنّة العجم، وأحيُوا سنّة العرب، أما سمعتَ قول عمر: تمعْدَدوا، واخشَوشِنُوا، وامشوا حفاة، وإياكم وزِيَّ العجم».

وهكذا إنْ سوِّي في التَّرك بينها وبين المكروهات ربما توهمت مكروهات؛ فقد كان عليه [الصلاة و] السلام يكره الضَّب ويقول: «**لم يكن بأرض قومي، فأجِدُني أعافُه**»[1]، وأكل على مائدته؛ فظهر حكمه.

وقدِّم إليه طعامٌ فيه ثوم ولم يأكل منه، فقال له أبو أيوب ـ وهو الذي بعث به إليه ـ: يا رسول الله، أحرام هو؟ قال: «**لا، ولكني أكرَهُه من أجل ريحه**»[2]، وفي رواية أنه قال لأصحابه: «**كُلُوا فإني لستُ كأحدِكم، إني أخافُ أن أؤذِي صاحِبي**»[3].

وروي في الحديث[4] أنَّ سودة بنت زمعة خشيت أن يطلِّقها رسولُ الله ﷺ فقالت: لا تطلِّقني وأمسكني، واجعل يومي لعائشة، ففعل، فنزلت: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًاۚ﴾ الآية [النساء: ١٢٨]؛ فكان هذا تأديباً وبياناً بالقول والفعل لأمر[5] ربما استقبح بمجرى العادة؛ حتى يصير كالمكروه، وليس بمكروه.

والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٥٣٩١، ومسلم: ٥٠٣٥، وأحمد: ١٦٨١٥، من حديث خالد بن الوليد رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٥٣٥٦، وأحمد: ٢٣٥٢٥.

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ١٨١٠، وابن ماجه: ٣٣٦٤، وأحمد: ٢٧٤٤٢، وهو حسن في الشواهد.

(٤) ★ أخرجه الترمذي: ٣٠٤٠، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وأخرجه بنحوه البخاري: ٥٢١٢، ومسلم: ٣٦٢٩، وأحمد: ٢٤٣٩٥، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٥) هو النزول عن حق المرأة في القسم لزوجة أخرى؛ فبيِّن بهذا جوازه، ولو لم يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جرياً على العادة كراهته شرعاً.

المسألة الثامنة: (البيان والإجمال في المكروه والحرام)

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات ألَّا يسوَّى بينها وبين المحرَّمات، ولا بينها وبين المباحات.

أما الأول: فلأنها إذا أجريت ذلك المجرى توهّمت محرَّمات، وربما طال العهدُ فيصير التَّرك واجباً[١] عند من لا يعلم.

ولا يقال: إنَّ في بيان ذلك ارتكاباً للمكروه، وهو منهي عنه.

لأنا نقول: البيان آكد، وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة؛ ألا ترى إلى كيفية تقرير الحكم[٢] على الزاني، وما جاء في الحديث من قوله عليه [الصلاة و] السلام له: «**أَنِكْتَهَا**»[٣] هكذا من غير كناية، مع أن ذكر هذا اللَّفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع؛ غير أنَّ التصريحَ هنا آكد، فاغتفر لما يترتَّب عليه؛ فكذلك هنا، ألا ترى إلى إخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله ﷺ في التقاء الختانين[٤]، وقوله عليه [الصلاة و] السلام: «**ألا أخبرتيها أني أفعلُ ذلك**»[٥]، مع أنَّ ذِكر مثل هذا في غير محلِّ البيان منهيٌّ عنه. وقد تقدَّم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو مُحرِم بقوله:

إنْ تَـصـدُقِ الـطـيـرُ نَـنِـكْ لـمـيـسـاً[٦]

فمثل هذا لا حرج[٧] فيه.

وأما الثاني: فلأنها إذا عمل بها دائماً وترك اتِّقاؤها توهّمت مباحات؛ فينقلب حكمها عند من لا يعلم، وبيان ذلك يكون بالتَّغيير والزَّجر، على ما يليق[٨] به في الإنكار، ولا سيَّما

---

(١) وتقدم أنه إذا أدى الفعل أو الترك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب وجب البيان بالقول أو الفعل.

(٢) لو قال: «تقرير الزاني»؛ لكان أخصر وأوضح.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٦٨٢٤، ومسلم: ٤٤٢٧، وأحمد: ٢٤٣٣، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) ★ أخرجه مسلم: ٧٨٥، وأحمد: ٢٤٦٥٥.

(٥) ★ أخرجه مالك: (١/ ٢٩١) عن عطاء بن يسار مرسلاً مطولاً. وتقدم له آنفاً أنه نسبه إلى أم سلمة في الإصباح جنباً في الصوم لا في الغسل من الجنابة، كما هو حديث الختانين، خلافاً لما يوهمه كلامه هنا أنه متصل بحديث عائشة.

(٦) ★ أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٣/ ٣١٠)، والبيهقي في «الكبرى»: (٥/ ٦٧).

(٧) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرّمات كما هو أصل المسألة.

(٨) فالزجر عن المكروه لا يبلغ به مبلغ الزجر عن الحرام.

المكروهات التي هي عُرضة لأن تُتَّخذَ سُنناً، وذلك المكروهات[١] المفعولة في المساجد وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية، والمحاضر الجمهورية، ولأجل ذلك كان مالكٌ رحمه الله شديدَ الأخذ على مَن فعل في مسجد رسول الله ﷺ شيئاً من هذه المكروهات، بل ومن المباحات[٢]؛ كما أمر بتأديب من وضع رداءه أمامه من الحرِّ، وما أشبه ذلك.

فصل: (القواعد المستنبطة من المسائل السابقة)

ما تقدم من هذه المسائل يتفرَّع عنها قواعد فقهية وأصولية:

منها: أنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية النَّدْبية أنْ يواظبَ عليها مواظبة يفهم الجاهلُ منها الوجوب، إذا كان منظوراً إليه مرموقاً، أو مظِنّة لذلك، بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة؛ لأن خاصية الواجب المكرَّر الالتزام والدوام عليه في أوقاته، بحيث لا يتخلَّف عنه، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام، فإذا التزمه فَهِم الناظرُ منه نفس الخاصية التي للواجب؛ فحمله على الوجوب، ثم استمرَّ على ذلك فضلَّ.

وكذلك إذا كانت العبادة تتأتّى على كيفيات يفهم من بعضها في تلك العبادة ما لا يفهم منها على الكيفية الأخرى، أو ضمَّت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران ما لا يفهم دونه، أو كان المباحُ يتأتَّى فعلُه على وجوهٍ؛ فيثابر فيه على وجه واحد تحريّاً له ويترك ما سواه، أو يترك بعض المباحات جملة من غير سبب ظاهر، بحيث يفهم عنه في الترك أنه مشروع.

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس، قرأها في كَرَّة أخرى، فلما قرب من موضعها تهيَّأ الناسُ للسجود، فلم يسجُدْها، وقال: «إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء»[٣].

وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء؛ فقال: أيحب أن يذبح[٤]؟ إنكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء.

---

(١) في الجزء الثاني من «الاعتصام» شيء كثير من أمثلتها.

(٢) أي: التي يتوهم أنها قُربة.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٠٧٧.

(٤) ★ انظر: «الذخيرة» للقرافي: (١/ ٢٨٤).

ونقل عن عمر أنه قال: «لا نُبالي أبَدَأنا بأيماننا أو بأيسارنا»[١]، يعني: في الوضوء، مع أن المستحب التيامن في الشأن كلِّه[٢].

ومثال العبادات المؤدَّاة على كيفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكارُ مالك لعدم تحريك الرِّجلين في القيام للصلاة[٣].

ومثال ضم العبادة إلى العبادة؛ ضم الدعاء لختم القرآن في القرآن، أو ضمّه لأدبار الصلوات، أو ضم القراءة للطواف[٤].

ومثال ضمِّ ما ليس بعبادة إلى العبادة؛ حكاية الماوردي في مسح الوجه عند القيام من السجود[٥]، وحديث عمر مع عمرو: «لو فعلتُها لكانت سنّة، بل أغسلُ ما رأيت وأنضحُ ما لم أر»[٦].

ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نُقل عن مالك أنه سُئل عن المرَّة الواحدة في الوضوء، قال: «لا، الوضوء مرتان مرتان، أو ثلاث ثلاث»، مع أنه لم يحدّ في الوضوء ولا في الغسل إلّا ما أسبغ.

قال اللَّخمي: «وهذا احتياط وحماية؛ لأن العامّيَّ إذا رأى من يقتدى به يتوضأ مرَّةً مرَّةً فَعلَ مثل ذلك، وقد لا يُحسن الإسباغ بواحدة فيوقِعه فيما لا تجزئ الصلاة فيه»[٧]. والأمثلة كثيرة.

وهذا كلُّه إنما هو فيما فُعل[٨] بحضرة الناس، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل، وأما مَن فعلَه في نفسه وحيث لا يطّلع عليه مع اعتقاده على ما هو به؛ فلا بأس، كما قاله المتأخرون في صيام ستٍّ من شوال: أن من فعل ذلك في نفسه معتقداً وجه الصحَّة فلا بأس، وكذا قال مالك في المرَّة الواحدة: «لا أُحبُّ ذلك إلّا للعالم بالوضوء»، وما ذكره اللَّخمي يُشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يُقتدى به فلا بأس، وهو جار على المذهب؛ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت[٩].

فأما إن أحبَّ الالتزام و[أن] لا يزول عنه ولا يفارقه؛ فلا ينبغي أن يكون ذلك بمَرْأى من

---

(١) ★ أخرج هذا الأثر ابن أبي شيبة: (١/ ٣٩)، والدارقطني: (١/ ٨٧)، والبيهقي: (١/ ٨٧) عن علي بن أبي طالب ﷺ. وأخرجه ابن أبي شيبة: (١/ ٣٩)، والبيهقي: (١/ ٨٧) عن ابن مسعود ﷺ. ولم أجده عن عمر.

(٢) عن عائشة ﷺ؛ قالت: «كان النبي ﷺ يُحبُّ التَّيمُّنَ ما استطاعَ في شأنه كلّه: في طُهورِه، وترَجُّلِهِ، وتنعُّله». أخرجه البخاري: ٤٢٦، ومسلم: ٦١٧، وأحمد: ٢٤٦٢٧.

(٣) قال ابن رشد: «كره مالك أن يقرنهما حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى؛ لأن ذلك ليس من حدود الصلاة، وهو من محدثات الأمور».

(٤) ★ سقطت هذه الفقرة بكاملها من (د). (٥) ★ تقدم ذكر هذه القصة ص٢٧٥.

(٦) ★ أخرجه مالك: (١/ ٥٠)، وعبد الرزاق في «المصنف»: ١٤٤٥، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (١/ ٥٢).

(٧) ★ انظر: «الذخيرة» للقرافي: (١/ ٢٨٦). (٨) ★ في الأصل: يفعل.

(٩) على التحديد بالعدد، وأن المقصود الإسباغ.

الناس؛ لأنه إن كان كذلك فربما عدَّه العامي واجباً أو مطلوباً أو متأكّد الطلب بحيث لا يُترك، ولا يكون كذلك شرعاً؛ فلا بدَّ في إظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات، ولا بدَّ في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات، وذلك على الشرط(١) المذكور في أول كتاب الأدلة.

ولا يقال: إنَّ هذا مضاد لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال، وقد كان عليه [الصلاة و] السلام إذا عمل عملاً أثبته.

لأنا نقول: كما يُطلق الدوام على ما لا يفارق ألبتة؛ كذلك يُطلق على ما يكون في أكثر الأحوال؛ فإذا تُرك في بعض الأوقات؛ لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام؛ كما لا نقول في الصَّحابة ﷺ حين تَرَكوا التضحية في بعض الأوقات: إنهم غير مداومين عليها، فالدوام على الجملة لا يُشترط في صحَّة إطلاقه عدم التَّرك رأساً، وإنما يُشترَط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكثرية، بحيث يُطلق على صاحبه اسم الفاعل إطلاقاً حقيقياً في اللغة.

ولما كانت(٢) الصُّوفية قد التزمت في السُّلوك ما لا يلزمها، حتى سوَّت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل، وبين المكروهات والمحرَّمات في التزام التَّرك، بل سوَّت بين كثيرٍ من المباحات والمكروهات في التَّرك، وكان هذا النَّمط دَيْدَنها، لا سيّما مع ترك أخذها بالرُّخَص؛ إذ من مذاهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور، بنوا طريقهم بينهم وبين تلاميذهم على كتم(٣) أسرارهم وعدم إظهارها، والخلوة بما التزموا من وظائف السُّلوك وأحوال المجاهدة خوفاً من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى ظنِّ ما ليس بواجب واجباً، وما(٤) هو جائز غير جائز أو مطلوباً، أو تعريضهم لسوء القال(٥) فيهم، فلا عتب عليهم في ذلك، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار

---

(١) وهو المحافظة على قصد الشارع، وأنه لا بد من اعتبار الكلي والجزئي معاً في كل مسألة؛ فلا تهمل القواعد الكلية، كما لا تهمل الأدلة الجزئية إذا حصل تعارض، لا يجري الأعمال بالطريق المرسومة لذلك، وعلى هذا؛ ففي مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها ﷺ وواظب عليها، وذلك كالإقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، والبدء بالسلام على اليمين وهكذا؛ فهذه وأمثالها لا بد من استثنائها من هذه القاعدة حتى لا تهمل هذه الأدلة الجزئية المتفق عليها، ولا يضر هذا في تأصيل المسألة كما تقدم له في كتاب الأدلة.

(٢) ★ في (د): وإنما كانت.

(٣) وبذلك كانوا جارين على مقتضى القواعد المتقدمة؛ فلم يخالفوا الشريعة بعملهم.

(٤) ★ في (د): أو ما.

(٥) في (د): لسؤال القال، لذا قال دراز: صوابه: «لسوء القال فيهم»، وهو مصدر قال، يغلب ذكره في الشر.

مَواجدهم؛ لأنهم إلى هذا الأصل[١] يستندون، ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل؛ إما لحال غالبة، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح؛ انفتح عليهم باب سوء الظنّ من كثيرٍ من العلماء، وباب فهم الجهّال عنهم ما لم يقصدوه، وهذا كلُّه محظور.

المسألة التاسعة: (بيان الأحكام الشرعية بالفعل المطابق للقول)

الواجبات لا تستقرُّ واجبات إلَّا إذا لم يُسَوَّ بينها وبين غيرها من الأحكام؛ فلا تترك ولا يُسامح في تركها ألبتة، كما أنَّ المحرَّمات لا تستقرُّ كذلك إلَّا إذا لم يسوَّ بينها وبين غيرها من الأحكام؛ فلا تفعل ولا يُسامح في فعلها، وهذا ظاهر، ولكنا نسير منه إلى معنى آخر، وذلك أنَّ من الواجبات ما إذا تُرِكت لم يترتَّب عليها حُكمٌ دنيوي[٢]، وكذلك مِن المحرَّمات ما إذا فُعلت لم يترتَّب عليها أيضاً حُكم في الدنيا، ولا كلام في مترتّبات الآخرة؛ لأن ذلك خارج عن تحكُّمات العباد.

كما أنَّ مِن الواجبات ما إذا تُركت، ومن المحرَّمات ما إذا فُعلت ترتَّب عليهما[٣] حُكم دنيوي، من عقوبة أو غيرها.

فما ترتَّب عليه حكم يخالف ما لم يترتَّب عليه حكم؛ فمن حقيقة استقرار كلّ واحد من القسمين ألّا يسوَّى بينه وبين الآخر؛ لأن في تغيير أحكامها تغييرها في أنفسها؛ فكلُّ ما يحذر في عدم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا، لا فرق بين ذلك، والأدلة التي تقدمت هنالك يجري مثلها هنا.

ويتبيَّن هذا الموضع أيضاً بأن يقال: إذا وضعَ الشارعُ حدّاً في فعل مخالف فأُقِيم ذلك الحدّ على المخالف؛ كان الحكم الشرعي فيه مقرَّراً مبيَّناً؛ فإذا لم يقم؛ فقد أُقِرَّ على غير ما أقرّه الشارعُ، وغُيِّر إلى الحكم المخالف الذي لا يترتَّب عليه مثل ذلك الحكم، ووقع بيانُه مخالفاً؛ فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قولَه فعلُه؛ فيجري[٤] فيه ما تقدم، فإذا رأى الجاهلُ ما جرى؛ توهّم الحكمَ الشرعي على خلاف ما هو عليه، فإذا[٥] قرَّر المنتصبُ الحكمَ على وجه ثم أوقع على وجه آخر؛ حصلت الريبة، وكذَّب الفعلُ القولَ، كما تقدم بيانه، وكلُّ ذلك فساد، وبهذا المثال **يتبيَّن أنَّ وارثَ النبيِّ ﷺ يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها في أنفسها وفي لواحقها وسوابقها، وقرائنها، وسائر ما يتعلَّق بها شرعاً؛ حتى يكون دين الله بيِّناً عند الخاصّ والعامّ، وإلّا كان من الذين قال الله تعالى فهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ الآية** [البقرة: ١٥٩].

---

(١) وهو أن الالتزام للأعمال الندبية إنما يمنع حيث أمكن الاقتداء فيما يفعل بحضرة الناس.

(٢) ★ في الأصل: ديني.

(٣) ★ في الأصل: عليه.

(٤) ★ في الأصل: فجرى.

(٥) ★ في الأصل: فإن.

المسألة العاشرة: (بيان الأحكام الوضعية بالفعل المطابق للقول)

لا يختصُّ هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية، بل هو لازم أيضاً في الأحكام الراجعة إلى خطاب الوضع؛ فإن الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرُّخَص وسائر الأحكام المعلومة أحكامٌ شرعية، لازم بيانها قولاً وعملاً، فإذا[1] قررت الأسباب قولاً، وعُمل على وفقها إذا انتهضت؛ حصل بيانها للناس، وإن قرّرت ثم لم تعمل بها مع انتهاضها كذَّب القول الفعل، وكذلك الشروط إذا انتهض السَّبب مع وجودها فأعمل، أو مع فقدانها فلم يعمل، وافق القول الفعل، فإن عكست القضية وقع الخلاف؛ فلم ينتهض القول بياناً، وهكذا الموانع وغيرها.

وقد أعمل النبيُّ ﷺ مقتضى الرُّخصة في الإحلال من العمرة[2] والإفطار في السفر[3]، وأعمل الأسباب، ورتّب الأحكام، حتى في نفسه، حتى أقصَّ من نفسه ﷺ[4]، وكذلك في غيره، والشواهد على هذا لا تُحصى، والشريعة كلُّها داخلة تحت هذه الجملة، والتنبيه كافٍ.

المسألة الحادية عشرة: (بيان الصحابي حُجَّة)

بيان رسول الله ﷺ بيانٌ صحيح لا إشكال في صحَّته؛ لأنه لذلك بُعِث، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ولا خلاف فيه.

وأما بيانُ الصَّحابة ﷺ، فإن أجمعوا على ما بيّنوه؛ فلا إشكال في صحَّته أيضاً، كما أجمعوا على الغُسل من التقاء الختانين المبيِّن لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٦] وإن لم يجمعوا[5] عليه؛ فهل يكون بيانُهم حُجَّةً أم لا؟ هذا فيه نظر وتفصيل؛ ولكنهم ﷺ يترجَّح الاعتماد عليهم في البيان، من وجهين:

---

(١) ★ في (د): فإن.

(٢) في عمرة الحديبية أحل هو والصحابة، وأما في عمرة حجته؛ فالصحيح أنه كان قارناً وساق الهدي، فلم يحل هو لذلك، ولكنه أمر من لم يسق الهدي بالإحلال من العمرة، سواء أكان مهلًا بالعمرة فقط أم كان مهلًا في أول أمره بالحج ثم فسخه في عمرة؛ كما فعله أكثر الصحابة.

★ وحديث الإحلال من العمرة أخرجه البخاري: ٢٧٣١، ٢٧٣٢، وأحمد: ١٨٩٢٨، مطولاً من حديث المِسْوَر بن مَخرمة ﷺ.

(٣) ★ حديث الإفطار في السفر أخرجه البخاري: ٤٢٧٩، ومسلم: ٢٦٠٨، وأحمد: ٢٣٥٠، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٤) عن عمر بن الخطاب ﷺ قال: «رأيتُ رسولَ الله ﷺ يُقِصُّ من نفسه». أخرجه أبو داود: ٤٥٣٧، والنسائي: ٤٧٧٧، وأحمد: ٢٨٦. وفيه أبو فراس، قال الحافظ: مقبول، وباقي رجاله رجال الشيخين.

(٥) أي: بأن اختلفوا، أو بيّن بعضهم، ولم ينقل بيان عن غيره يخالفه، وقد فصَّل فجعل الأول محل اجتهاد، بمعنى =

أحدهما: معرفتهم باللِّسان العربي؛ فإنهم عرب فصَحاء، لم تتغيَّر ألسنتُهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنّة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقعٌ موقع البيان؛ صحَّ اعتماده من هذه الجهة.

والثاني: مباشرتهم للوقائع والنَّوازل، وتنزيلِ الوحي بالكتاب والسُّنّة؛ فهم أقعد في فهم القرائن الحالية[١] وأعرَف بأسباب التنزيل، ويدركون بسبب ذلك ما لا يدركه غيرُهم، والشَّاهد يرى ما لا يرى الغائب.

فمتى جاء عنهم تقييدُ بعض المطْلَقات، أو تخصيص بعض العمومات؛ فالعمل عليه صواب، هذا[٢] إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضهم؛ فالمسألة اجتهادية.

مثاله: قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**لا يَزالُ الناسُ بخَيرٍ ما عَجَّلُوا الفِطْر**»[٣]؛ فهذا التعجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصَّلاة، ويحتمل أن لا؛ فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ﵄ يصَلِّيان المغرب قبل أن يفطرا، ثم يفطران بعد الصلاة، بياناً أنَّ هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة، بل إذا كان بعد الصَّلاة فهو تعجيلٌ أيضاً؛ وأنَّ التأخير الذي يفعله أهل المشرق[٤] شيء آخر، وداخل[٥] في التعمُّق المنهي عنه، وكذلك[٦] ذُكر عن اليهود أنهم يؤخِّرون الإفطار[٧]؛ فندب المسلمون إلى التعجيل.

= أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف، وجعل الثاني محل الاعتماد والترجح على بيان غيرهم.

(١) أي: التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الآية والحديث، أما القرائن المقالية؛ فيشترك فيها معهم غيرهم من أهل الفهم في ذلك، وإن كان مقتضى الوجه الأول أن بيانهم أرجح من جهة اللغة أيضاً.

(٢) ★ في (د): وهذا.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٩٥٧، ومسلم: ٢٥٥٤، وأحمد: ٢٢٨٥٩، من حديث سهل بن سعد ﵁.

(٤) من هم أهل المشرق الذين كان عمر وعثمان يقصدان مخالفتهم، وبيان أنهم متعمِّقون؟ .

قلت: قصد المصنف قوله ﷺ: «**لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر ولم يؤخروه تأخير أهل المشرق**» أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٢/ ٢٧٧)، والبيهقي في «الشعب»: ٣٩١٤، من مرسل ابن المسيب، وأخرجه الطبراني في «الكبير»: ٥٨٨٠، مرفوعاً من حديث سهل بن سعد، والبيهقي في «الشعب»: ٣٩١٥، مرفوعاً من حديث أبي هريرة ﵁.

(٥) ★ في (د): داخل.

(٦) يعني: وبياناً؛ لأن ندب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمِّقين في التأخير لا يستدعي أن يكون الإفطار قبل الصلاة؛ فينتظم هذا في سلك ما قبله.

(٧) ★ عن أبي هريرة مرفوعاً: «**لا يزال الدِّين ظاهراً ما عجَّل النَّاسُ الفِطر، إنَّ اليهود والنَّصارى يُؤخِّرون**». أخرجه أبو داود: ٢٣٥٣، والنسائي في «الكبرى»: ٣٣١٣، وأحمد: ٩٨١٠، وإسناده حسن.

وكذلك لما قال عليه [الصلاة و] السلام: «**لا تَصُوموا حتى تَرَوُا الهِلالَ ولا تُفْطِروا حتى تَرَوْه**»[١] احتمل أن تكون الرؤية مقيَّدة[٢] بالأكثر، وهو أن يرى بعد غروب الشَّمس، فبيَّن عثمان بن عفان ﷺ أن ذلك غير لازم، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب؛ فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس[٣].

وتأمل؛ فعادة مالك بن أنس رحمه الله ـ في «موطئه» وغيره ـ الإتيان بالآثار عن الصحابة ﷺ مبيِّناً بها السنن، وما يعمل به منها وما لا يعمل به، وما يقيَّد به مطلَقاتها، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره.

ومما بيَّن كلامُهم اللغةَ أيضاً، كما نقلَ مالك في دُلوك الشَّمس، وغَسَقِ الليل كلامَ ابن عمر وابن عباس[٤]، وفي معنى السعي عن عمر بن الخطاب[٥]، أعني: قوله تعالى: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩]، وفي معنى الإخوة أنَّ السنّة مضت[٦] أن الإخوة اثنان فصاعداً[٧]، كما تبيَّن بكلامهم معاني الكتاب والسنّة.

لا يقال: إن هذا المذهب راجع إلى تقليد الصَّحابي، وقد عرفت ما فيه من النِّزاع والخلاف[٨].

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٩٠٦، ومسلم: ٢٤٩٨، وأحمد: ٥٢٩٤، من حديث ابن عمر ﷺ.

(٢) أي: فيكون فطر اليوم التالي للرؤية إذا وقعت بعد الغروب، أما إذا رُئي على غير الأكثر وهو الرؤية قبل الغروب؛ فإن الفطر لليوم نفسه لا للتالي؛ فبيَّن عثمان أن هذا التقييد غير لازم، وأن الفطر لليوم التالي للرؤية مطلقاً قبل الغروب وبعده، فلم يفطر حتى أمسى، والمسألة خلافية؛ فأبو يوسف يقول: إن الرؤية نهاراً قبل الزوال للماضي، وبعده للمستقبل، وأبو حنيفة ومالك والشافعي كعثمان يرون أنها لا يعتد بها للماضي مطلقاً قبل الزَّوال وبعده.

(٣) ★ أخرجه مالك في «الموطأ»: (١/ ٢٨٧).

(٤) ★ مالك في «الموطأ»: (١/ ١١).

(٥) ★ مالك في «الموطأ»: (١/ ١٠٦).

(٦) ★ في (د): قضت.

(٧) ★ أخرجه مالك في «الموطأ»: (١/ ٥٠٦).

(٨) أي: في تقليده، وكذا في حجية مذهبه؛ فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدماً على القياس، والمختار أنه ليس بحجة، راجع: «الإحكام» للآمدي، والمؤلف اختار طريقاً وسطاً يؤيد فيه القول بالحجية في نوع منه، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التي هم أعرف بها من غيرهم، وكذا ما يحتاج إلى القوة في معرفة لغة العرب، وإذا قرأت مسألتي مذهب الصحابي في «الإحكام» حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذي استنبط منه مسألته هذه، =

لأنا نقول: نعم هو تقليد، ولكنه راجع إلى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه؛ إلا لهم كما تقدم من أنهم عرب، وفرقٌ بين مَن هو عربي الأصل والنِّحلة، و[بين] من تعرّب

غلب التَّطبعَ شيمةُ المطبوعِ[١]

وأنهم شاهدوا من أسباب التكاليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهِد مَن بعدهم، ونقلُ قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمتعذِّر، فلا بدَّ من القول بأن فَهمَهم في الشريعة أتمّ وأحرى بالتقديم، فإذا جاء في القرآن أو في السنة مِن بيانهم ما هو موضوعٌ موضعَ التفسير، بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النصِّ عليه على وجهه؛ انحتم الحكم بإعمال ذلك البيان لما ذكر، ولما جاء في السنّة من اتِّباعهم والجريان على سننهم، كما جاء في قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**عليكُم بسُنَّتي وسنَّةِ الخلفاء الراشدين المَهْديِّين، تمسَّكوا بها وعَضُّوا عليها بالنَّواجِذ**»[٢] وغير ذلك من الأحاديث؛ فإنها عاضدة لهذا المعنى في الجملة[٣].

أما إذا علم أنَّ الموضع موضع اجتهاد، لا يفتقر إلى ذينك الأمرين؛ فهُم ومن سواهم فيه شرَعٌ سواء؛ كمسألة العَوْل[٤]، والوضوء من النوم، وكثير من مسائل الرِّبا التي قال فيها عمر بن الخطاب ﷺ: «مات رسولُ الله ﷺ ولم يبيِّن لنا آية الرِّبا، فدَعُوا الرِّبا والريبة»[٥]، أو كما قال. فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختصُّ به الصحابةُ دون غيرِهم من المجتهدين، وفيه خلاف[٦] بين العلماء أيضاً، فإن منهم من يجعل قول الصَّحابي ورأيه حُجَّة يرجع إليها ويعمل

= وكما أن الخلاف حاصل في حجية مذهب الصحابي على من بعده، كذلك الخلاف في تقليده حاصل، والمختار المنع أيضاً إلّا للعامي إذا عرف حقيقة مذهب الصحابي؛ فيجوز له تقليده.

(١) ★ صدره:

هيهات لا تتكلفين في الهوى ....

عزاه الصفدي في «الوافي بالوفيات»: (١/ ٣٠٢) للشريف الرَّضي في قصيدة طويلة.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٤٦٠٧، والترمذي: ٢٦٧٦، وابن ماجه: ٤٣، وأحمد: ١٧١٤٤، من حديث العِرباض بن سارية، وهو صحيح، وانظر «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ١٠٩).

(٣) وإنما قال: «في الجملة»؛ لأنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه، فيمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه ﷺ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه كما قال الآمدي.

(٤) ★ اختلف الصحابة في العول، فذهب عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وغيرهما إلى القول به، وهو مذهب الجمهور، وأنكر العمل به ابن عباس، ووافقه ابن حزم. انظر: «بداية المجتهد»: (٢/ ٤١٥)، و«المحلى»: (١٠/ ١٥٤).

(٥) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٢٧٦، وأحمد: ٢٤٦، وهو حسن.

(٦) قد علمته، وقوله: «كالأحاديث»؛ أي: فيقدم مذهبه على القياس، وممن ذهب إليه مالك والشافعي وابن حنبل في قول لهما، وهو رأي الرازي وبعض أصحاب أبي حنيفة.

عليها من غير نظر؛ كالأحاديث والاجتهادات النبوية، وهو مذكور في كتب الأصول، فلا يحتاج إلى ذكره هاهنا.

المسألة الثانية عشرة: (ليس في الشريعة مُجمَل مما يتعلّق التكليف به)

الإجمال إما متعلِّقٌ بما لا ينبني عليه تكليف، وإما غير[1] واقع في الشريعة. وبيان ذلك من أوجه:

أحدها: النُّصوص الدالَّة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ الآية[2] [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨] وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ[3] لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ﴾ [لقمان: ٣] وإنما كان هدى لأنه مبيَّن، والمجمَل لا يقع به بيان، وكلُّ ما في هذا المعنى من الآيات.

وفي الحديث: «**تركتُكم على البَيضاءِ، ليلُها كنهارِها**»[4]، وفيه: «**تركتُ فيكم اثنينِ لن تَضِلُّوا ما تمسَّكتُم بهما: كتابَ اللَّهِ وسُنَّتي**»[5].

ويصحِّح هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وهذا يدلُّ[6] على أنهما بيانٌ لكلِّ مشكل، وملجأ من كلِّ مُعضِل.

وفي الحديث: «**ما تركتُ[7] شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتُكم به، ولا تركتُ شيئاً مما نهاكم اللَّهُ عنه إلا وقد نهيتُكم عنه**»[8]، وهذا المعنى كثير، فإنْ كان في القرآن شيء مُجمَل فقد

---

(١) إذا قلنا: إن الراسخين يعلمون المتشابه، أما إن قلنا: إنهم لا يعلمونه؛ فليس التكليف واقعاً إلا بالإيمان به على أنه من عند الله، وأنه على ما أراده منه حق.

(٢) لا حاجة إلى بقية الآية فيما هو بصدده.

(٣) أي: فإذا بقي شيء مجمل بدون بيان لم يكن أدى وظيفته، وحاشاه ﷺ.

(٤) ★ جزء من حديث العِرباض بن سارية المتقدم.

(٥) ★ أخرجه ابن ماجه: ٤٣، وأحمد: ١٧١٤٢، من حديث العرباض بن سارية، وهو صحيح بطرقه وشواهده.

(٦) ★ في المطبوع: ويدل.

(٧) وهل هذا يقتضي أن كل ما أمر به أو نهى عنه لا إجمال فيه؟ ومثله يقال في الآية الأولى؛ إلا أن إتمام النعمة فيها يرشح استقامة الاستدلال بها؛ لأنه إذا بقي إجمال وعدم فهم لبعض الشريعة لا تكون النعمة فيها تامة، وأيضاً؛ فإن كمال الدين لا يقال إذا بقي منه شيء غير مفهوم المراد، أما الحديث؛ فالسؤال فيه لا يزال متوجّهاً.

(٨) ★ وبقيته: «وإن الروح الأمين قد نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها، فأجملوا في الطلب» =

بيَّنته السُّنةُ؛ كبيانه الصَّلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال، وللحج إذ قال: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُم»[(١)]، وما أشبه ذلك.

ثم بيَّن عليه [الصلاة و] السلام ما وراء ذلك مما[(٢)] لم ينص عليه في القرآن؛ والجميع بيانٌ منه عليه [الصلاة و] السلام.

فإذا ثبت هذا، فإن وُجد في الشريعة مُجمَلٌ[(٣)]، أو مبهم المعنى، أو ما لا يُفهم؛ فلا يصحُّ أن يكلَّف بمقتضاه؛ لأنه تكليف بالمحال، وطلب ما لا ينال، وإنما يظهر هذا الإجمال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾ [آل عمران: ٧].

ولمَّا بيّن الله تعالى أنَّ في القرآن متشابهاً؛ بيّن أيضاً أنه ليس فيه تكليف إلَّا الإيمان به على المعنى المراد منه، لا على ما يفهم المكلَّف منه؛ فقد قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ﴾ إلى قوله: ﴿كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧].

والناس في المتشابه[(٤)] المراد هاهنا على مذهبين:

= أخرجه الشافعي في «مسنده»: ١١٥٣، ومن طريقه البيهقي في «الكبرى»: (٧/ ٧٦)، و«الشعب»: ١١٨٥، عن المطلب بن حنطب، مرسلاً، وقال الألباني في «السلسلة الصحيحة»: ١٨٠٣: إسناده مرسل حسن.

(١) ★ أخرجه مسلم: ٣١٣٧، وأحمد: ١٤٤١٩، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٢) كزكاة الفطر، وأكثر المناهي في البيع كالنجش والغرر وتحريم لحوم الحمر الأهلية كما قال ﷺ: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه».

(٣) «مجمل» كالمشترك أو «مبهم» خفي المعنى، كالأبّ نوع من النبات خفي معناه على عمر كما سبق، «أو ما لا يفهم»؛ أي: لا يعقل معناه المتبادر منه وضعاً؛ كالوجه، واليد، والمجيء المنسوبة لله سبحانه، هذا هو مقتضى التعبير بـ«أو»، ويصح أن يكون تنويعاً في العبارة، والكل مجمل بالمعنى العام، أي: الذي لم يتضح المراد منه بسبب من الأسباب المشار إليها آنفاً؛ فلا تكون متقابلة، وقوله بعد: «فلا يتصور أن يكون ثَمّ مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به» يقتضي احتمالاً ثالثاً، وأن المراد منها واحد وهو المتشابه؛ فلا يدخل فيه مثل الأبّ الذي وإن توقف فيه عمر؛ فقد عرفه غيره.

قلت: ما قرره المعلّق تبعاً للمصنف فيه نظر، فإن ما ذكراه من كون نصوص الصفات من المتشابه الحقيقي الذي لا يفهم منه شيء، ولا يعقل له معنى هو مذهب المفوضة، وهي عقيدة الأشاعرة إذا أحالوا لمذهب السلف؛ فمذهب السلف عندهم هو نفس ما قرره الشاطبي هنا وفي مواضع كثيرة من كتابه هذا، هو الإيمان بهذه النصوص مع الجهل بمعانيها، إذ إن مذهب السلف على خلاف ذلك، فهم يعلمون معانيها، ولكن يفوضون الكيفية.

(٤) وهو المتشابه الحقيقي، وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم حقيقة المراد منه ولا نصب دليل على ذلك.

فمن قال: إنَّ الرَّاسخين يعلمونه؛ فليس بمتشابه عليهم، وإن تشابَه على غيرهم؛ كسائر المبيَّنات المشتبهة على غير العرب، أو على غير العلماء من الناس.

ومن قال: إنهم لا يعلمونه، وإن الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] فالتكليف بما يراد به مرفوع باتفاق؛ فلا يتصوَّر أن يكون ثَمَّ مُجمَلٌ لا يُفهم معناه ثم يكلَّف به.

وهكذا إذا قلنا: إنَّ الراسخين هم المختصُّون بعلمه دون غيرهم، فذلك الغير ليسوا بمكلَّفين بمقتضاه، ما دام مشتبهاً عليهم؛ حتى يتبيَّن باجتهاد أو تقليد؛ وعند ذلك يرتفع تشابهه؛ فيصير كسائر المبيَّنات.

فإن قيل: قد أثبت القرآنُ متشابهاً في القرآن، وبيَّنت السنّةُ أنَّ في الشريعة متشابهات، بقوله: «**الحلالُ بَيِّنٌ والحَرامُ بَيِّنٌ، وبينهُما أمورٌ مُشتَبِهات**»[(١)] وهذه المشتبهات متعلقات[(٢)] بأفعال العباد؛ لقوله: «**فمَن اتَّقَى الشُّبُهات استَبْرأَ لِدِينه وعِرْضِه**»[(٣)] فهي إذاً مُجمَلات، وقد انبنى عليها التكليف[(٤)]، كما أن قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] قد انبنى عليها التكليف، وذلك قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]؛ فكيف يقال: إنَّ الإجْمالَ والتَّشابُه لا يتعلَّقان بما ينبني عليه تكليف؟

فالجواب: أن الحديثَ في المتشابهات ليس مما نحن بصدَدِه، وإنما كلامُنا في التشابه الواقعِ في خطاب الشارع؛ وتشابُه الحديث في مَناط الحكم، وهو راجعٌ إلى نظر المجتهد حسبما مرَّ في فصل[(٥)] التشابه؛ وإنْ سُلِّم؛ فالمراد ألّا يتعلّق تكليف بمعناه المراد عند الله تعالى، وقد يتعلَّق به التكليف من حيث هو مُجمَل، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله، وبأن يجتنب النظر فيه إن كان من أفعال العباد، ولذلك قال: «**فمن اتَّقَى الشُّبُهات استبرأ لدينه وعِرضِه**».

ويجتنب النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد؛ كقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وفي الحديث: «**ينزلُ ربُّنا إلى سماءِ الدُّنيا**»[(٦)] وأشباهِ ذلك.

هذا معنى أنه لا يتعلَّق به تكليف، وإلَّا فالتكليف متعلِّق بكلِّ موجود، من حيث يُعتَقَدُ على

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٥٢، ومسلم: ٤٠٩٤، وأحمد: ١٨٣٧٤، من حديث النعمان بن بشير ﷺ.

(٢) ★ في (د): متقاة.

(٣) ★ جزء من الحديث السابق.

(٤) أي: باتقائها واجتنابها.

(٥) في النوع الثالث من المتشابه من المسألة الثالثة هناك؛ فراجعه.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ١١٤٥، ومسلم: ١٧٧٢، وأحمد: ١٠٣١٣، من حديث أبي هريرة ﷺ.

ما هو عليه، أو يتصرّف فيه إنْ صح تصرُّف العباد فيه، إلى غير ذلك من وجوه النظر.

الوجه الثاني: أنَّ المقصود الشَّرعي من الخطاب الوارد على المكلَّفين تفهيم ما لهم وما عليهم، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم؛ وهذا يستلزم كونه بيِّناً واضحاً لا إجمال فيه ولا اشتباه، ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباهٌ وإجمالٌ لناقضَ أصلَ مقصود الخطاب، فلم تقع فائدة، وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح، تفضُّلاً، أو انحتاماً، أو عدم[1] رعيها؛ إذ لا يُعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود.

والثالث: أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلَّا عند من يجوِّز تكليف المحال، وقد مرَّ بيان امتناع تكليف المحال سمعاً، فبقي[2] الاعتراف بامتناع تأخير البيان عن وقته، وإذا ثبت ذلك؛ فمسألتنا من قبيل[3] هذا المعنى؛ لأنَّ خطاب التكليف في وروده مُجمَلاً غيرَ مفسَّر، إما أن يُقصدَ التكليف به مع عدم بيانه أو لا، فإنْ لم يقصد؛ فذلك ما أردنا، وإنْ قُصدَ؛ رجع إلى تكليف ما لا يطاق، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة.

وعلى هذين الوجهين ـ أعني[4]: الثاني والثالث ـ إنْ جاء في القرآن مُجمَلٌ؛ فلا بُدَّ من خروج معناه عن تعلُّق التكليف به، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي، وهو المطلوب.

❍ ❍ ❍

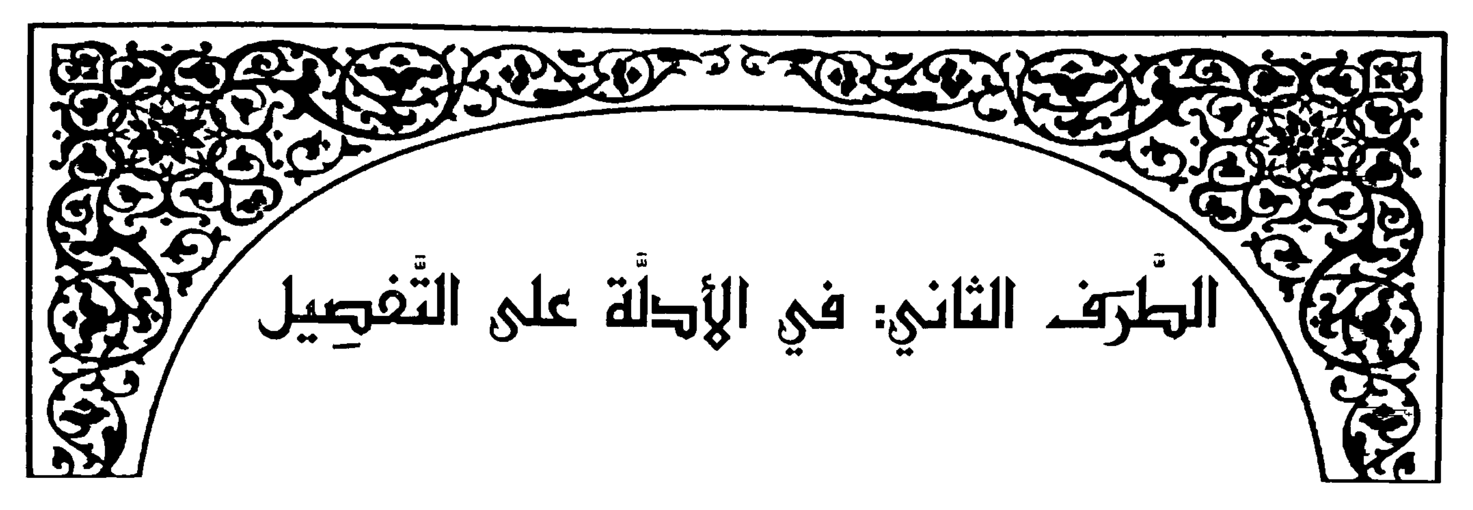
---

(١) أي: حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هو ممنوع؛ لأنه غير معقول في ذاته.

(٢) ★ في الأصل: فيبقى.

(٣) نقول: بل هي أشد؛ لأن ذاك كان مجرد تأخير للبيان، يعني مع حصول البيان بعد الوقت، أما هذا؛ فلا بيان رأساً، لا في عهده ﷺ ولا بعده.

(٤) وإنما قيده بهما؛ لأنه ذكر مثله في الأول؛ فلم يحتج لربط هذا التفريع به أيضاً.



وهي الكتاب، والسنّة، والإجماع، والرأي[1].

ولما كان الكتاب والسنّة هما الأصل لما سواهما؛ اقتصرنا على النظر فيهما؛ وأيضاً: فإنَّ في أثناء الكتاب[2] كثيراً مما يفتقر إليه النَّاظرُ في غيرهما، مع أنَّ الأصوليين تكفَّلوا[3] بما عداهما كما[4] تكفَّلوا[3] بهما، فرأينا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأي، والاقتصار على الكتاب والسُّنّة، والله المستعان.

فالأول أصلها، وهو الكتاب، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: (سهولة فهم القرآن)

إنَّ الكتاب قد تقرر أنه كُلِّية الشريعة، وعُمدة الملَّة، وينبوع الحكمة، وآية الرِّسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كلُّه لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دِين الأُمَّة، وإذا كان كذلك؛ لزم ضرورةً لمن رام الاطلاع على كُلِّيات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللَّحاق بأهلها، أن يتَّخِذَه سميرَه وأنيسَه، وأن يجعلَه جليسَه على مرِّ الأيام والليالي نظراً وعملاً، لا اقتصاراً على أحدهما، فيوشك أن يفوز بالبُغية، وأن يظفَرَ بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين وفي الرَّعيل الأول، فإنْ كان قادراً على ذلك، ولا يقدر عليه إلَّا من زاولَ ما يعينه على ذلك من السُّنّة المبيِّنة

---

(1) يشمل الباقي من قياس وغيره.

(2) لعل فيه سقط كلمة «والسنة» كما يفيده السابق واللاحق، أي: أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثناء تعرُّضه لمباحثهما. قلت: لعله قصد بالكتاب: الموافقات، ولم يقصد القرآن.

(3) ★ في الأصل: تكلفوا.

(4) كان يقتضي الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضاً.

للكتاب، وإلَّا فكلام الأئمة السَّابقين، والسَّلَف المتقدِّمين، آخذٌ بيده في هذا المقصَدِ الشَّريف، والمرتبة المنيفة.

وأيضاً[1] فمن حيث كان القرآن معجزاً أفحم الفُصَحاء، وأعجَزَ البُلَغاء أنْ يأتوا بمثله؛ فذلك لا يخرجه عن كونه عربيّاً جارياً على أساليب كلام العرب، ميَسَّراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى، لكن بشرط الدُّربة في اللِّسان العربي، كما تبيَّن في كتاب الاجتهاد؛ إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه؛ لكان خطابهم به من تكليف ما لا يُطاق، وذلك مرفوعٌ عن الأمّة، هذا من جُملة الوجوه الإعجازية فيه؛ إذ مِن العجب إيرادُ كلامٍ مِن جنس كلام البَشَر في اللِّسان والمعاني والأساليب، مفهوم معقول، ثم لا يقدر البَشَرُ على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضُهم لبعضٍ ظَهيراً، فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال، أعجز ما كانوا عن معارضته؛ وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]، وقال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الدخان: ٥٨][2]، وقال: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣]، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥].

وعلى أيِّ وجه[3] فرض إعجازه؛ فذلك غير مانعٍ من الوصول إلى فهمه وتَعقُّل معانيه: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩]؛ فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبُّر والتفهّم، وكذلك ما كان مثله، وهو ظاهر.

المسألة الثانية: (معرفة أسباب النزول)

معرفة أسباب النزول لازمةٌ لمن أراد علمَ القرآن، والدليلُ على ذلك أمران:

أحدهما: أنَّ علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مَدارُه على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب، من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام، لفظه واحد، ويدخله معانٍ أُخر من

(١) تتميم لبيان ما يُعينه على فهمه، كأنه قال: «من السنة والدربة في اللسان العربي، ولا يمنع من ذلك كونه معجزاً... إلخ».

(٢) ★ في (د): بدل هذه الآية: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾ [مريم: ٩٧]

(٣) ذكروا في إعجازه وجوهاً كثيرة؛ كما يعلم من الكتب المؤلفة خصيصة بذلك؛ فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجهه.

تقرير وتوبيخ وغيرهما[1]؛ وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتَّهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدلُّ على معناها المراد إلَّا الأمور الخارجة، وعمدتُها مقتضيات الأحوال، وليس كلُّ حالٍ يُنقل ولا كلّ قرينةٍ تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالَّة؛ فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكلِّ مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بدّ؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال، وينشأ عن هذا الوجه:

الوجه الثاني: وهو أنَّ الجهل بأسباب التَّنزيل مُوقع في الشُّبَه والإشكالات، ومُورِد للنصوص الظاهرة موردَ الإجمال حتى يقع الخلاف، وذلك مَظِنَّةُ وقوع النزاع.

ويوضِّح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التَّيمي، قال: خلا عمر ذات يوم، فجعل يحدِّث نفسه: كيف تختلف هذه الأُمة ونبيّها واحد وقِبلَتُها واحدة؟ فأرسل إلى ابن عباس؛ فقال: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين إنا أُنزِل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فِيمَ نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوامٌ يقرؤون القرآن ولا يدرون فِيمَ نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا؛ قال: فزجَرَه عمر وانتهرَه، فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال، فعرفه فأرسل إليه، فقال: أعد عليَّ ما قلت؟ فأعاده عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه[2]، وما قاله صحيح في الاعتبار، ويتبيَّن بما هو أقرب.

فقد روى ابنُ وهب عن بكير أنه سأل نافعاً: كيف رأيُ ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شِرار خَلْق الله، أنهم انطلقوا إلى آياتٍ أُنزِلت في الكُفَّار فجعلوها على المؤمنين[3].

فهذا معنى الرَّأي الذي نبَّه ابنُ عباس عليه، وهو الناشئُ عن الجهل بالمعنى الذي فيه نزل القرآن.

وروي أنَّ مروان أرسل بوَّابه إلى ابن عباس، وقال: قل له: لئن كان كلُّ امرئٍ فرح بما أُوتي وأحبَّ أن يُحمد بما لم يَفعل مُعذَّباً، لنعذَّبن أجمعون، فقال ابن عباس: ما لكم ولهذه الآية؟ إنما دعا النبي ﷺ [يهودَ] فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، فأروه أن قد

---

(١) ★ في (د): وغير ذلك.

(٢) ★ أبو عبيد في «فضائل القرآن» ص٨٤، وأخرجه سعيد بن منصور: (١/ ١٧٦)، والبيهقي في «الشعب»: ٢٢٨٣، والخطيب البغدادي في «الجامع لأخلاق الراوي»: (٢/ ١٩٤).

(٣) ★أخرجه البخاري معلقاً قبل الحديث: ٦٩٣٠، ووصله الطبري في «تهذيب الآثار» كما في «التغليق»: (٥/ ٢٥٩)، وابن عبد البر في «التمهيد»: (٢٣/ ٣٣٤).

استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أُوتوا من كتمانهم، ثم قرأ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَٰقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَٰبَ﴾ إلى قوله: ﴿وَيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ [آل عمران: ١٨٧ ـ ١٨٨][(١)] فهذا السبب بيَّن أنَّ المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان.

والقنوت يحتمل وجوهاً[(٢)] من المعنى يُحمَل عليه قوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] فإذا عُرف السبب؛ تعيَّن المعنى المراد.

وروي أنَّ عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين، فقَدِم الجارود على عمر، فقال: إنَّ قدامة شرب فسَكِر، فقال عمر: مَن يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول، وذكر الحديث، فقال عمر: يا قدامة إنِّي جالدك، قال: والله لو شربتُ كما يقولون ما كان لك أن تجلدَني! قال عمر: ولم؟ قال: لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ﴾ [المائدة: ٩٣] . . . إلخ، فقال عمر: إنك أخطأت التأويل يا قدامة؛ إذا اتقيتَ الله اجتنبتَ ما حرّم الله، وفي رواية: فقال: لِمَ تجلدُني؟ بيني وبينك كتاب الله، فقال عمر: وأيَّ كتاب الله تجد ألّا أجلدك؟ قال: إن الله يقول في كتابه: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ إلى آخر الآية، فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا، شهدتُ مع رسول الله ﷺ بدراً وأُحداً والخندق، والمشاهد، فقال عمر: ألا تردُّون عليه قوله؟ فقال ابن عباس: إنَّ هؤلاء الآيات أنزلن عذراً للماضين، وحُجَّة على الباقين؛ فعُذْر الماضين[(٣)] بأنهم لقوا الله قبل أن تحرَّم عليهم الخمر، وحُجَّة على الباقين؛ لأن الله يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ [المائدة: ٩٠] ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى، فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا، فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر، قال عمر: صدقت. الحديث[(٤)].

وحكى إسماعيل القاضي قال: شَرِبَ نفرٌ من أهل الشام الخمر، وعليهم يزيد بن أبي سفيان، فقالوا: هي لنا حلال، وتأوَّلوا هذه الآية: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ الآية [المائدة: ٩٣]، قال: فكتب فيهم إلى عمر، قال: فكتب عمر إليه: أن ابعث بهم إليَّ قبل أن يفسدوا مَن قِبلك، فلما

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤٥٦٨.

(٢) كالخشوع، وعدم الالتفات، والذِّكر وغيرها، وقوله: «تعين المعنى المراد»؛ أي: وهو عدم تكليم بعضهم بعضاً كما كان يحصل قبل نزول الآية.

(٣) ★ في الأصل: الماضون.

(٤) ★ أخرجه عبد الرزاق: ١٧٠٧٦، والنسائي في «الكبرى»: ٥٢٨٨، والبيهقي في «الكبرى»: (٨/ ٣١٥).

[أن] قدموا على عمر استشار فيهم الناس، فقالوا: يا أمير المؤمنين! نرى أنهم قد كذبوا على الله، وشرعوا في دينه ما لم يأذن به، إلى آخر الحديث[١].

ففي الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدّي إلى الخروج عن المقصود بالآيات.

وجاء رجل إلى ابن مسعود فقال: تركت في المسجد رجلاً يفسّر القرآن برأيه، يفسر هذه الآية: ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان: ١٠] قال: يأتي الناسَ يوم القيامة دخانٌ، فيأخذ نفوسهم، حتى يأخذهم منه كهيئة الزُّكام، فقال ابن مسعود: من علم علماً فليقل به، ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم، فإن مِن فِقه الرَّجل أن يقول لِمَا لا عِلْمَ له به: الله أعلم، إنما كان هذا لأن قريشاً استعصوا على النبي ﷺ، دعا عليهم بسنين كسني يوسف، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام، فجعل الرَّجلُ ينظر إلى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدُّخان من الجهد، فأنزل الله: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ﴾ الآية [الدخان: ١٠]، إلى آخر القصة[٢].

وهكذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزَّل، بحيث لو فُقد ذِكر السبب؛ لم يُعرف من المنزل معناه على الخصوص، دون تطرّق الاحتمالات، وتوجُّه الإشكالات، وقد قال عليه [الصلاة و] السلام: «خُذوا القرآن من أربعة»[٣] منهم عبد الله بن مسعود، وقد قال في خطبة خطبها: «والله لقد عَلِم أصحابُ النبي ﷺ إني مِنْ أعلمهم بكتاب الله»[٤]، وقال في حديث آخر: والذي لا إله غيره؛ ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أُنزلت، ولا أُنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فِيَم أنزلت؟ ولو أعلم أحداً أعلمَ بكتاب الله منِّي تبلُغه الإبل لركبتُ إليه[٥]. وهذا يشير إلى [أنَّ] علم الأسباب من العلوم التي يكون العالم بها عالماً بالقرآن.

وعن الحسن أنه قال: «ما أنزلَ الله آية إلَّا وهو يحب أن يُعلم فيم أنزلت وما أراد بها»[٦]؟ وهو نصٌّ في الموضع مشير إلى التحريض على تعلُّم علم الأسباب.

---

(١) ★ أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٥/ ٥٠٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (٣/ ١٥٤).

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٤٧٧٤، ومسلم: ٧٠٦٦، وأحمد: ٣٦١٣.

(٣) ★ وتمامه: «من عبد الله بن مسعود، وسالم مولى أبي حذيفة، وأُبي بن كعب، ومعاذ بن جبل» أخرجه البخاري: ٣٧٦٠، ومسلم: ٦٣٣٧، وأحمد: ٦٧٦٧، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٥٠٠٠، ومسلم: ٦٣٣٢، وأحمد: ٣٩٠٦.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٥٠٠٢، ومسلم: ٦٣٣٣.

(٦) ★ أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» ص٤٢.

وعن ابن سيرين قال: «سألت عَبيدة عن شيء من القرآن، فقال: اتق الله، وعليك بالسَّداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن»[١]. وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير.

فصل: (أهمية معرفة أحوال العرب حالة التنزيل)

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثَمَّ سببٌ خاصّ لا بدَّ لمن أراد الخَوض في علم القرآن منه، وإلَّا وقع في الشُّبه والإشكالات التي يتعذَّر الخروج عنها إلَّا بهذه المعرفة، ويكفيك من ذلك ما تقدم[٢] بيانه في النوع الثاني من كتاب المقاصد؛ فإن فيه ما يُثْلِج الصَّدر، ويُورِث اليقين في هذا المقام، ولا بدَّ من ذكر أمثلة تُعِين على فَهْمِ المراد وإنْ كان مفهوماً:

أحدها: قول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ فإنما أُمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج؛ لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به، لكن على تغيير بعض الشعائر، ونقص جملة منها؛ كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيّروا، فجاء الأمر بالإتمام لذلك، وإنما جاء إيجاب الحج نصّاً في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وإذا عُرف هذا؛ علم بيُسر هل[٣] في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة، أم لا؟

والثاني: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، نقل عن أبي يوسف أنَّ ذلك في الشرك؛ لأنهم كانوا حَدِيثي عهد بالكفر؛ فيريد أحدهم التوحيد، فيَهِمّ فيخطئ بالكفر، فعفا لهم عن ذلك، كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه، قال: فهذا على الشرك، ليس على الأيمان في الطَّلاق والعِتاق، والبيع والشراء، لم تكن الأيمان بالطَّلاق والعِتاق في زمانهم.

والثالث: قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] وأشباه ذلك، إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض، وإن كانوا مُقرِّين بإلهية الواحد الحق؛ فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه، تنبيهاً على نفي ما ادّعوه في الأرض؛ فلا يكون فيه دليلٌ على إثبات جهة ألبتة، ولذلك قال تعالى: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾[٤] [النحل: ٢٦] فتأمله، واجْرِ على هذا المجرى في سائر الآيات والأحاديث.

---

(١) ★ أخرجه ابن أبي شيبة: (٦/ ١٣٥)، والطبري في «تفسيره»: (١/ ٦٢)، والبيهقي في «الشعب»: ٢٢٨٢.

(٢) وهو أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب.

(٣) ★ في (د): تبين هل..

(٤) أي: فليست الفوقية لتخصيص الجهة؛ لأن السقف لا يكون إلا فوق، إنما ذلك ذكر للمعهود فيه.

=

والرابع: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ﴾ [النجم: ٤٩][(١)] فعيَّن هذا الكوكب لكون العرب عبدَتْه، وهم خُزاعة، ابتدع ذلك لهم أبو كَبْشَة، ولم تَعبُد العرب من الكواكب غيرها، فلذلك عيِّنت.

فصل: (أهمية أسباب ورود الحديث)

وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السُّنّة؛ إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلَّا بمعرفة ذلك، ومنه أنه نهى عليه [الصلاة و] السلام عن ادِّخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فلما كان بعد ذلك قيل له: لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم، ويحملون منها الوَدَك، ويتخذون منها الأسقية، فقال: «وما ذاك؟» قالوا: نهيت عن لحوم الضَّحايا بعد ثلاث، فقال عليه [الصلاة و] السلام: «**إنما نهيتُكم مِن أجلِ الدَّافَّة التي دفَّت عليكم، فكُلُوا وتصدَّقُوا وادَّخِرُوا**»[(٢)].

ومنه حديث[(٣)] التهديد بإحراق البيوت لمن تخلَّف عن صلاة الجماعة؛ فإن حديث ابن مسعود يبيِّن أنه مختصٌّ بأهل النفاق، بقوله: «ولقد رأيتنا وما يتخلَّف عنها إلَّا منافق معلوم النفاق»[(٤)].

وحديث: «الأعمال بالنِّيّات»[(٥)]، واقع عن سبب، وهو أنهم لما أُمروا بالهجرة هاجر ناسٌ للأمر، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة أراد نكاحها تسمَّى أم قيس، ولم يقصد مجرَّد الهجرة للأمر؛ فكان بعد ذلك يسمَّى: مهاجر أم قيس، وهو كثير.

= قلت: كلام المصنف وكذا المعلق فيه نظر، فإن في كتاب الله وسنة رسوله من الأدلة على إثبات العلو لله سبحانه وتعالى ما يفوق الألف دليل ـ كما ذكر ذلك ابن القيم ـ فآيات الفوقية والاستواء والصعود والعروج إليه وغيرها ـ مع أدلة العقل والفطرة ـ تفيد العلم الضروري في إثبات جهة العلو لله تعالى.

وقد صنفت في هذه المسألة مؤلفات كثيرة منها: «إثبات صفة العلو» لابن قدامة المقدسي، و«العلو للعلي الغفار» للذهبي، و«اجتماع الجيوش الإسلامية» لابن القيم. وانظر أيضاً «شرح الطحاوية»: (١/ ٢٦٦)، و«الصواعق المرسلة»: (٢/ ٤٠٤).

(١) قال العلماء: إن هذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس؛ فهو أكبر ما عرفه العرب من الكواكب فعبدوه.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٥١٠٣، وأحمد: ٢٤٢٤٩، من حديث عبد الله بن واقد ﷺ.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٦٤٤، ومسلم: ١٤٨١، وأحمد: ٧٣٢٨، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) ★ أخرجه مسلم: ١٤٨٧، وأحمد: ٣٩٣٦، من حديث ابن مسعود ﷺ.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١، ومسلم: ٤٩٢٧، وأحمد: ١٦٨، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

المسألة الثالثة: (قصص القرآن على لسان الأولين)

كلُّ حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقعَ قبلَها أو بعدَها[1] - وهو الأكثر - ردٌّ لها، أوْ لا، فإنْ وقع ردٌّ؛ فلا إشكال في بُطلان ذلك المحكي وكذبه؛ وإن لم يقع معها رد؛ فذلك دليل صحَّة المحكي وصدقِه.

أما الأول فظاهر، ولا يحتاج إلى برهان، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ فأعقب بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ الآية [الأنعام: ٩١]، وقال: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا﴾ الآية، فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا، بقوله: ﴿بِزَعْمِهِمْ﴾، وبقوله: ﴿سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الأنعام: ١٣٦] [ثم قال]: ﴿وَقَالُوا۟ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ﴾ إلى تمامه، وردّ بقوله: ﴿سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ١٣٨] ثم قال: ﴿وَقَالُوا۟ مَا فِى بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ﴾ الآية؛ فنبه على فساده بقوله: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٩] زيادة على ذلك.

وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ [وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ]﴾ فردَّ عليهم بقوله: ﴿فَقَدْ جَآءُو ظُلْمًا وَزُورًا﴾ [الفرقان: ٤]. [ثم قال]: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ الآية [الفرقان: ٥]، فردَّ بقوله: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ﴾ الآية [الفرقان: ٦]، ثم قال: ﴿وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الفرقان: ٨] فقال تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟﴾ [الفرقان: ٩].

وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ ۝ أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾ [ص: ٤ - ٥] إلى قوله: ﴿أَءُنزِلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ مِنۢ بَيْنِنَا﴾ ثم رد عليهم بقوله: ﴿بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّن ذِكْرِى﴾ [ص: ٨] إلى آخر ما هنالك.

وقال: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا﴾ [البقرة: ١١٦] ثم رد عليهم بأوجه كثيرة ثبتت في أثناء القرآن

= قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم»: (١/ ٧٤): وقد اشتهر أنَّ قصة مُهاجر أم قيس هي كانت سبب قول النبي ﷺ: «من كانت هجرتُه إلى دنيا يصيبها أو امرأةٍ ينكحها»، وذكر ذلك كثيرٌ من المتأخِّرين في كُتُبهم، ولم نرَ لذلك أصلاً بإسنادٍ صحيحٍ، والله أعلم. وقال ابن حجر في «الفتح» (١/ ١٠): «لكن ليس فيه أنَّ حديث الأعمال سيق بسبب ذلك، ولم أرَ في شيء من الطرق ما يقتضي التصريح بذلك».

(١) أو قبلها وبعدها معاً، كما في آية: ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَ﴾ [يونس: ٦٦] مع قوله: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ۖ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ٦٨]، ولا يكون الشريك ولا الولد مملوكاً.

كقوله: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦] وقوله: ﴿بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٦] وقوله: ﴿سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ الآية [يونس: ٦٨]، وقوله: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ﴾ [مريم: ٩٠] إلى آخره، وأشباه ذلك، ومن قرأ القرآن وأحضره في ذهنه عَرف هذا بيُسْر.

وأما الثاني: فظاهر أيضاً، ولكن الدَّليل على صحَّته من نفس الحكاية وإقرارها؛ فإنَّ القرآن سمِّيَ فرقاناً وهدًى، وبرهاناً وبياناً، وتبياناً لكلِّ شيء؛ وهو حُجَّة الله على الخلق على الجملة والتفصيل، والإطلاق والعموم؛ وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ما ليس بحقٍّ ثم لا ينبّه عليه.

وأيضاً[1]: فإن جميع ما يُحكى فيه من شرائع الأوَّلين وأحكامهم، ولم ينبّه على إفسادهم وافترائهم فيه، فهو حقٌّ يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا، ويمنعه قوم، لا من جهة قدح فيه، ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك؛ فقد اتفقوا على أنه حقٌّ وصِدق كشريعتنا، ولا يفترق ما بينهما إلَّا بحكم النسخ فقط، ولو نبَّه على أمر فيه لكان في حُكم التنبيه على الأول؛ كقوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾ الآية [البقرة: ٧٥]، وقوله: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ﴾ الآية [المائدة: ٤١]، وكذلك قوله تعالى: ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ﴾ [النساء: ٤٦] فصار هذا من النمط الأول.

ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حُكي عن المتقدمين من الأُمم السالفة مما كان حقاً؛ كحكايته عن الأنبياء والأولياء، ومنه قصة ذي القرنين، وقصة الخضِر مع موسى عليه السلام، وقصة أصحاب الكهف، وأشباه ذلك.

فصل: (هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة)

ولاطّراد هذا الأصل اعتمده النُّظّار[2]، فقد استدلَّ جماعةٌ من الأصوليين على أنَّ الكفارَ مخاطبون بالفروع، بقوله تعالى: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ[3] مِنَ الْمُصَلِّينَ ۝ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٣ - ٤٤] الآية؛ إذ لو كان قولهم باطلاً لردَّ عند حكايته.

---

(١) هذا نوع آخر غير ما ذكر في صدر المسألة؛ فإن الأول ليس من الشرائع، وهذا من الشرائع، وما في حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذلك؛ فهو معطوف على قوله: «كل حكاية. . . إلخ»، ويحتمل أن يكون دليلاً على الثاني، ويؤيده قوله بعد: «ولو نبه على أمر فيه. . .» إلخ، وقوله: «فصار هذا من النمط الأول»، ويكون قوله أولاً: «كل حكاية» أهم مما يتعلق بالشرائع والقصص.

(٢) ★ في الأصل: هذا الفصل اعتمده الناظر.

(٣) أي: فقد سلم تعليلهم ودخولهم بهذا.

واستُدِلّ على أنَّ أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلبهم، بأنَّ الله تعالى لما حكى من قولهم أنهم: ﴿ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ وأنهم ﴿خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢] أعقب ذلك بقوله: ﴿رَجْمًا بِٱلْغَيْبِ﴾ أي: ليس لهم دليلٌ ولا علم غير اتباع الظن، ورَجْمُ الظنون لا يغني من الحق شيئاً، ولما حكى قولهم: ﴿سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ لم يتبعه بإبطال، بل قال: ﴿قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [الكهف: ٢٢] دلَّ المساق على صحته دون القولين الأولين.

وروي عن ابن عباس أنه كان يقول: أنا من ذلك القليل الذي يعلمهم[1]، ورأيت منقولاً عن سهل بن عبد الله[2] أنه سئل عن قول إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] فقيل له: أكان شاكّاً حين سأل ربه أن يريه آية؟ فقال: لا، وإنما كان طلب زيادة إيمان إلى إيمان، ألا تراه قال: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ﴾[البقرة: ٢٦٠] فلو علم منه شكّاً لأظهر[3] ذلك؛ فصحَّ أنَّ الطمأنينة كانت على معنى الزيادة في الإيمان، بخلاف ما حَكى الله عن قومٍ من الأعراب في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ [الحجرات: ١٤]؛ فإن الله تعالى ردَّ عليهم بقوله: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤].

ومن تتبَّع مجاري الحكايات في القرآن عرَفَ مداخلها، وما هو منها حق مما هو باطل.

فقد قال تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ١] إلى آخرها؛ فإنَّ هذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل، فظاهرُها حَقٌّ، وباطنُها كذِبٌ، من حيث كان إخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق، فقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾ [المنافقون: ١] تصحيحاً لظاهر القول، وقال: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] إبطالاً لما قصدوا فيه.

وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ الآية [الزمر: ٦٧]، وسبب نزولها ما خرَّجه الترمذيُّ وصحَّحه عن ابنِ عباس قال: مرَّ يهودي بالنبيِّ ﷺ فقال له النبيُّ ﷺ: «يا يهوديّ حدِّثنا» فقال: كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السماوات على ذِه، والأرضين على ذِه، والماءَ على ذه، والجبالَ على ذه، وسائر الخلق على ذه؟ وأشار الراوي بخنصره أوّلاً، ثم تابع حتى بلغ الإبهام؛ فأنزل الله: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧][4].

(١) ★ أخرجه الطبري في «تفسيره»: (٨/ ٢٠٥)، وأورده ابن كثير في «تفسيره»: (٣/ ١٠٧)، وصححه، وكذا السيوطي في «الدر المنثور»: (٥/ ٣٧٥).

(٢) ★ التستري في «تفسيره» ص٥٦.

(٣) أي: لنبه الله إليه كما هو الشأن في الكتاب.

(٤) ★ الترمذي: ٣٢٤٠، وأخرجه أحمد: ٢٢٦٧، وهو حسن لغيره.

وفي رواية أخرى: جاء يهوديٌّ إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد! إنَّ الله يمسك السماوات على أصبع، والأرضين على أصبع، والجبالَ على أصبع، والخلائقَ على أصبع، ثم يقول: أنا المَلِك، فضحك النبي ﷺ حتى بدَت نواجِذُه، قال: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾[١] [الزمر: ٦٧] وفي رواية، فضَحِك النبي ﷺ تعجُّباً وتصديقاً[٢].

والحديث الأول كأنه مفسِّر لهذا، وبمعناه يتبيَّن معنى قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]؛ فإن الآية بيَّنت أن كلام اليهودي حقٌّ في الجملة، وذلك قوله: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] وأشارت إلى أنه لم يتأدَّب مع الربوبية، وذلك ـ والله أعلم ـ لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه، وذلك مخالف للتنزيه للباري سبحانه؛ فقال: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧].

وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِىَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾ [التوبة: ٦١] أي: يسمع الحقَّ والباطل، فردَّ الله عليهم فيما هو باطل، وأحقَّ الحق؛ فقال: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ ... وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ الآية [التوبة: ٦١]، ولما قصدُوا الإذاية بذلك الكلام قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: ٦١].

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ﴾ [يس: ٤٧]؛ فهذا منهم امتناع عن الإنفاق بحجَّة قصدهم فيها الاستهزاء؛ فردَّ عليهم بقوله: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ٤٧]؛ لأن ذلك حَيْدٌ عن امتثال الأمر؛ وجواب: ﴿أَنفِقُوا۟﴾ أن يقال: نعم أو لا، وهو الامتثال أو العصيان، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التي لا تعارَض انقلب[٣] عليهم من حيث لم يعرفوا؛ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المشيئة المطلَقة بالمشيئة[٤] المطلَقة؛ لأن الله شاء أن يكلِّفهم الإنفاق، فكأنهم

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤٨١١، ومسلم: ٧٠٤٦، وأحمد: ٤٠٨٧، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٧٤١٤، ومسلم: ٧٠٤٧، وأحمد: ٤٠٨٧ من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) أي: حيث إن المشيئة الإلهية لا تعارض، فكان يجب الامتثال وعدم المعارضة فيها؛ فانقلبت الحجة عليهم؛ لأنهم عارضوها فلم يمتثلوا مشيئة الطلب الموجه إليهم، وهذا على أن قوله: ﴿إِنْ أَنتُمْ﴾ موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين، أما إذا كان موجهاً منهم إلى المؤمنين يخطئونهم في طلب النفقة على فقراء المسلمين أقاربهم على طريق الاستهزاء؛ أي: ما لكم تقولون: إن الله يرزق من يشاء ثم تطلبون النفقة منا؟ فهذا تناقض، وهو غاية الضلال؛ فلا يكون من هذا الباب.

(٤) على حد قولهم: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨].

قالوا: كيف[١] يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لأطعمهم؟ وهذا عين الضَّلال في نفس الحُجَّة.

وقال تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ إلى قوله: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٨ ـ ٧٩]؛ فقوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] تقرير لإصابته عليه السلام في ذلك الحكم، وإيماء إلى خلاف ذلك في داود عليه السلام؛ لكن لمَّا كان المجتهد معذوراً مأجوراً بعد بذله الوُسْع؛ قال: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] وهذا من البيان الخفي[٢] فيما نحن فيه.

قال الحسن: «والله لولا ما ذكر الله من أمر هذين الرَّجُلين؛ لرأيت أنَّ القُضاة قد هلكوا؛ فإنه أثنى على هذا بعلمه، وعذر هذا باجتهاده»[٣]. والنمط هنا يتَّسع، ويكفي منه ما ذكر، وبالله التوفيق.

فصل: (النبي ﷺ لا يؤخر البيان عن وقت حاجته)

وللسُّنة مَدخلٌ في هذا الأصل؛ فإنَّ القاعدة المحصّلة أنَّ النبي عليه [الصلاة و] السلام لا يسكت عما يسمعه أو يراه من الباطل؛ حتى يغيِّره أو يبيِّنه، إلَّا إذا تقرَّر عندهم بطلانه، فعند ذلك يمكن السكوت إحالةً على ما تقدم من البيان فيه، والمسألة مذكورة في الأصول[٤].

المسألة الرابعة: (الترغيب والترهيب في القرآن الكريم)

إذا ورد في القرآن الترغيب قارَنَه التَّرهيب في لواحِقه أو سوابقه أو قرائِنه[٥]، وبالعكس، وكذلك التَّرجية مع التَّخويف، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله، ومنه ذِكر أهلِ الجنَّة يقارنُه ذِكر

---

(١) وتوجيه هذا يتمكن منه بمراجعة الفخر الرازي في الآية.

(٢) لأنه لم يصرح بخطأ داود، إنما يفهم من قصر التَّفهيم على سليمان.

(٣) ★ أخرجه البخاري معلقاً بعد الحديث: ٧١٦٢، ووصله ابن عساكر في «تاريخه» بنحوه: (١٠/ ٢٦)، وقال الحافظ في «الفتح»: (١٣/ ١٤٧): وروينا بعضه في «تفسير ابن أبي حاتم»، وفي «المجالسة» لأبي بكر الدينوري، وفي «أمالي» الصولي.

(٤) في مسألة «إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً على إنكاره؛ فإن كان معتقد كافر؛ فلا أثر لسكوته عنه لما علم أنه منكر له؛ فلا دلالة له على صحته... إلخ»، راجع «تحرير الأصول».

(٥) كما في الآيات المشتملة عليهما معاً، ومن أظهرها في ذلك قوله تعالى في سورة الدهر: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا﴾ [الإنسان: ٥ ـ ١١].

أهلِ النار، وبالعكس؛ لأن في ذِكر أهل الجنَّة بأعمالهم ترجية، وفي ذِكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً؛ فهو راجع إلى التَّرجية والتَّخويف.

ويدلُّ على هذه الجملة عرْض الآيات على النَّظر؛ فأنت ترى أنَّ الله جعلَ الحمدَ فاتحة كتابه، وقد وقع فيه: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٦ ـ ٧] إلى آخرها، فجيء بذِكر الفريقين، ثم بُدئت سورة البقرة بذكرهما أيضاً، فقيل: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] ثم قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ [البقرة: ٦] ثم ذُكر بإثرهم المنافقون، وهم صنف من الكفَّار، فلما تمَّ ذلك أعقب بالأمر بالتقوى، ثم بالتخويف بالنار، وبعده بالتَّرجية، فقال: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ﴾ [البقرة: ٢٤] إلى قوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ الآية [البقرة: ٢٥]، ثم قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ الآية [البقرة: ٢٦].

ثم ذكر في قصة آدم مثل هذا، ولما ذُكِّر بنو إسرائيل بنِعَم الله ثم اعتدائهم وكفرهم؛ قيل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [البقرة: ٦٢] إلى قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١]، ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء إلى أن ختم بقوله: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢] وهذا تخويف، ثم قال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَمَثُوبَةٌ﴾ الآية [البقرة: ١٠٣]، وهو ترجية.

ثم شرع في ذكر ما كان من شأن[1] المخالفين في تحويل القِبلة، ثم قال: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ﴾ الآية [البقرة: ١١٢]، ثم ذكر من شأنهم: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [البقرة: ١٢١].

ثم ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وبَنِيه، وذكر في أثنائها التَّخويف والتَّرجية، وختمها بمثل ذلك، ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد في هذا الاقتران؛ فقد يكون بينهما أشياء معترضة في أثناء المقصود، والرجوعُ بعد إلى ما تقرر.

وقال تعالى في سورة الأنعام، وهي في المكّيات نظير سورة البقرة في المدنيات: ﴿ٱلْحَمْدُ

---

(١) يريد بذلك قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]، أو قوله: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ﴾ إلخ [البقرة: ١٠٩] بدليل قوله، ثم قال: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ﴾، والواقع أن آية: ﴿مَا نَنسَخْ﴾ وما بعدها من ذكر إبراهيم والثناء عليه بأنه إمام للناس، وبنائه للبيت، وتعظيم البيت وبانيه، كل هذا كتوطئة وتمهيد لذكر ما كان من شأن المخالفين في تحويل القبلة بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ إلخ [البقرة: ١٤٢].

لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ إلى قوله: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، وذكر البراهين التامَّة، ثم أعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه، إلى أن قال: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [الأنعام: ١٢]؛ فأقسَمَ بكتب الرَّحمة على إنفاذ الوعيد على من خالف، وذلك يعطي التَّخويف تصريحاً، والتَّرجية ضمناً.

ثم قال: ﴿إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٥]؛ فهذا تخويف، وقال: ﴿مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ﴾ الآية [الأنعام: ١٦]، وهذا ترجية، وكذا قوله: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ﴾ الآية [الأنعام: ١٧].

ثم مضى في ذكر التخويف، حتى قال: ﴿وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ٣٢] ثم قال: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ [الأنعام: ٣٦] ونظيره قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ﴾ الآية [الأنعام: ٣٩]، ثم جرى ذكر ما يليق بالموطن إلى أن قال: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ﴾ الآية [الأنعام: ٤٨]؛ واجْرِ في النظر على هذا الترتيب يَلُحْ[1] لك وجه الأصل المنبَّهِ عليه، ولولا الإطالة لَبُسط من ذلك كثيرٌ.

فصل: (تغليب الترغيب أو الترهيب بحسب المواطن)

وقد يغلِّب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال:

فيَرِدُ التَّخويف ويتَّسع مجالُه، لكنه لا يخلو من التَّرجية؛ كما في سورة الأنعام؛ فإنها جاءت مقرِّرة للحقّ[2]، ومنكرة على من كفر بالله، واخترع من تلقاء نفسه ما لا سلطان له عليه، وصدَّ عن سبيله، وأنكر ما لا ينكَر ولدَّ فيه وخاصم، وهذا المعنى يقتضي تأكيد التخويف، وإطالة التَّأنيب والتَّعنيف، فكثُرت مقدِّماته ولواحقه، ولم يخلُ مع ذلك من طرف التَّرجية؛ لأنهم بذلك مَدعوُّون إلى الحق، وقد تقدم الدعاء، وإنما هو مزيد تكرار إعذاراً وإنذاراً، ومواطنُ الاغترار يُطلب فيها التخويف أكثر من طلب التَّرجية؛ لأن درء المفاسد آكد.

وتردُ التَّرجية أيضاً ويتَّسعُ مجالها، وذلك في مواطن القنوط ومظنَّتِه[3]؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ الآية [الزمر: ٥٣]؛

---

(١) فمثلاً سورة الرحمن ثلثها الأول تقريباً آيات دالة على الصَّانع المبدع سبحانه توطئة لما يجيء بعد من التخويف والترغيب، وأنه بعلمه وقدرته وإبداعه لا يعجزه ما خوف منه وما رغب فيه، والثلث الثاني غاية التخويف والوعيد، والثالث غاية الترغيب والترجية.

(٢) ★ في (د): للخلق.

(٣) ★ في الأصل: أو مظنته.

فإن ناساً من أهل الشِّرك كانوا قد قَتَلوا وأكثروا، وزَنَوا وأكثروا، فأتوا محمداً ﷺ، فقالوا: إن الذي تقول وتدعو إليه لحسنٌ لو تخبرنا أَنَّا لِما عملنا كفَّارة؟ فنزلت[1]؛ فهذا موطن خوف يُخاف منه القنوط؛ فجيء بالتَّرجية فيه غالبة[2].

ومثل ذلك الآية الأخرى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] وانظر في سببها في الترمذي والنسائي وغيرهما[3].

ولما كان جانب الانحلال[4] من العباد أغلب؛ كان جانب التَّخويف أغلب، وذلك في مظانّه الخاصة لا على الإطلاق؛ فإنه إذا لم يكن هنالك مظِنَّة هذا ولا هذا أتى الأمر معتدلاً، وقد مرَّ لهذا المعنى بَسْط في كتاب المقاصد، والحمد لله.

فإن قيل: هذا لا يطَّرد؛ فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يُؤتى معه بالآخر؛ فيأتي التَّخويف من غير ترجية، وبالعكس.

ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهمزة: ١] إلى آخرها، فإنها كلَّها تخويف، وقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّ الْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ اسْتَغْنَىٰٓ﴾ [العلق: ٦ ـ ٧] إلى آخر السورة. وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ الْفِيلِ﴾ [الفيل: ١] إلى آخر السورة، ومن الآيات قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ إلى قوله: ﴿فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٧ ـ ٥٨].

وفي الطرف الآخر قوله تعالى: ﴿وَالضُّحَىٰ ۝ وَالَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾ [الضحى: ١ ـ ٢] إلى آخرها، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: ١] إلى آخرها؛ ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓا أُولِي الْقُرْبَىٰ﴾ الآية [النور: ٢٢].

وروى أبو عُبيد عن ابن عباس أنه التقى هو وعبد الله بن عمرو؛ فقال ابن عباس: أيّ آية أرجى في كتاب الله؟ فقال عبد الله: قوله: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ الآية [الزمر: ٥٣]؛ فقال ابن عباس: لكن قول الله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤٨١٠، ومسلم: ٣٢٢، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) لأنه أطلق الذنوب؛ فلم يقيد بصغيرة ولا كبيرة، ولم يشترط شرطاً ما؛ فلم يقل: «لمن يشاء»، ثم أكد الأمر بقوله: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣]، ومثله يقال في إذهاب الحسنات للسيئات في الآية الآتية بعدها.

(٣) ★ الترمذي: ٣١١٤، والنسائي في «الكبرى»: ٢٦٧، وأخرج في سبب نزول هذه الآية أيضاً البخاري: ٥٢٦، ومسلم: ٧٠٠١، وأحمد: ٣٦٥٣، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٤) ★ في (د): الإخلال.

﴿ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠] قال ابن عباس: فرضي منه بقوله: ﴿بَلَىٰ﴾ قال[١]: «فهذا لما يعْترض في الصُّدور مما يوسوس به الشيطان»[٢].

وعن ابن مسعود قال: «في القرآن آيتان ما قرأهما عبد مسلم عند ذنب إلا غفر الله له». وفسّر ذلك أبيّ بن كعب بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [آل عمران: ١٣٥] إلى آخر الآية، وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١١٠].

وعن ابن مسعود: إنَّ في النِّساء خمسَ آيات ما يسرُّني أنَّ لي بها الدنيا وما فيها، ولقد علمت أنَّ العلماء إذا مرُّوا بها ما يعرفونها[٣]؛ قوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ الآية [النساء: ٣١]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ الآية [النساء: ٤٠]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ الآية [النساء: ٤٨]، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ﴾ الآية [النساء: ٦٤]، وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[٤] [النساء: ١١٠].

وأشياء من هذا القَبيل كثيرة، إذا تُتبِّعت وُجدت، فالقاعدة لا تطَّرد، وإنما الذي يقال أن كلَّ موطن له ما يناسبه، ولكلِّ مقام مقال، وهو الذي يطَّرد في علم البيان، أما هذا التخصيص فلا.

فالجواب: أن ما اعترض به غير صادٍّ عن سبيل ما تقدم، وعنه جوابان: إجمالي، وتفصيلي.

فالإجمالي: أن يقال: إن الأمر العامّ والقانون الشائع هو ما تقدم؛ فلا ينقضه الأفراد الجزئية الأقلِّية؛ لأن الكُلِّية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كُلِّية، واعتُمدت في الحكم بها وعليها، شأن الأمور العادية[٥] الجارية في الوجود، ولا شك أنَّ ما اعترض من ذلك قليل، يدُلُّ عليه الاستقراء؛ فليس بقادح فيما تأصَّل.

---

(١) أي: إن عبد الله قال لابن عباس: إن هذا في موضوع آخر؛ كحديث القائل له ﷺ: إني أحدث نفسي بالشيء لأن أكون حممة أحب إلي من أن أتكلم به. فقال له ﷺ: «الحمد لله الذي رد أمره إلى الوسوسة»؛ فليس راجعاً إلى أصل الإيمان أو قبول فيه حتى تكون الآية أرجى الآيات كما فهمت.

(٢) ★ «فضائل القرآن» لأبي عبيد ص١٤٩.

(٣) ★ كذا في الأصل و(د)، وفي مصادر التخريج: مرّوا بها يعرفونها.

(٤) ★ أخرجه الطبراني في «الكبير»: ٩٠٦٩، والحاكم: (٢/ ٣٣٤)، والبيهقي في «الشعب»: ٢٤٢٥. وعزاه السيوطي في «الدر المنثور»: (٢/ ٤٩٨) لأبي عبيد وسعيد بن منصور في «فضائله»، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر. قال الحاكم: إسناده صحيح، إن كان عبد الرحمن سمع من أبيه، فقد اختلف في ذلك. وقال الهيثمي في «المجمع»: (٧/ ٧١): رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح.

(٥) أي: فمع كونها أغلبية اعتبرها الشارع في إجراء الأحكام عليها، كما في أحكام السفر، وبناء التكليف على =

وأما التفصيلي: فإن قوله: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهمزة: ١] قضية عين في رجل معيَّن[(١)] من الكفّار، بسبب أمر معيَّن، مِن همزه النبي عليه الصلاة والسلام وعيبه إياه؛ فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح، لا أنه أجري مجرى التخويف؛ فليس مما نحن فيه، وهذا الوجه جارٍ في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ[(٢)] لَيَطْغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ [العلق: ٦ ـ ٧]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ الآيتين [الأحزاب: ٥٧ ـ ٥٨]؛ جارٍ[(٣)] على ما ذكر.

وكذلك سورة ﴿وَٱلضُّحَىٰ﴾ [الضحى: ١]، وقوله: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: ١] غير ما نحن فيه، بل هو أمر من الله للنبي عليه [الصلاة و] السلام بالشكر لأجل ما أعطاه من المنح.

وقوله: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [النور: ٢٢] قضية عين لأبي بكر الصِّدِّيق ﷺ، نُفِّس بها من كربه فيما أصله بسبب الإفك المتقوَّل على ابنته عائشة ﷺ؛ فجاء هذا الكلام كالتأنيس له والحضّ على إتمام مكارم الأخلاق وإدامتها، بالإنفاق على قريبه المتَّصف بالمسْكَنة والهجرة، ولم يكن ذلك واجباً على أبي بكر، ولكن أحبَّ الله له معالي الأخلاق.

وقوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا۟﴾ [الزمر: ٥٣] وما ذكر معها في المذاكرة المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على ما نحن فيه، بل النظر في معاني آيات على استقلالها، ألا ترى أن قوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣] أعقب بقوله: ﴿وَأَنِيبُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ الآية [الزمر: ٥٤]، وفي هذا تخويف عظيم مهيِّج للفرار من وقوعه، وما تقدم من السبب في نزول الآية يبيِّن المراد، وأنَّ قوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا۟﴾ [الزمر: ٥٣] رافعٌ لما تخوَّفوه من عدم الغفران لما سلف.

وقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] نظر في معنى آية في الجملة وما يستنبط منها؛ وإلّا فقوله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ [البقرة: ٢٦٠] تقرير فيه إشارة إلى التَّخويف ألّا يكون مؤمناً، فلما قال: ﴿بَلَىٰ﴾ حصل المقصود.

= البلوغ الذي هو مظنة العقل، وهكذا، كما تقدم في «المقاصد» في المسألة العاشرة من النوع الأول والخامسة عشرة من النوع الرابع.

(١) هو أبيّ بن خلف أو أمية بن خلف أو الوليد بن المغيرة أو العاص بن وائل، أو هم جميعاً؛ لأنهم كانوا أغنياء عيابين في النبي ﷺ تنطبق عليهم الأوصاف التي في السورة.

(٢) نزل في أبي جهل وإن كان المراد الجنس، وقد نزلت الآيات بعد ما قبلها من السورة بزمن طويل.

(٣) لأنهما نزلتا في أبي بن سلول ومن معه في قضية الإفك، أو فيمن طعنوا عليه ﷺ في زواج صفية بنت حيي بن أخطب.

وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً﴾ [آل عمران: ١٣٥] كقوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣].

وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ﴾ [النساء: ١١٠] داخلٌ تحت أصلنا؛ لأنه جاء بعد قوله: ﴿وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥] ﴿وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٧] إلى قوله: ﴿فَمَن يُجَٰدِلُ ٱللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾ [النساء: ١٠٩].

وقوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟﴾ [النساء: ٣١]، آتٍ بعد الوعيد على الكبائر من أول السورة إلى هنالك؛ كأكل مال اليتيم، والحيف في الوصية وغيرهما، فذلك مما يرجَّى به بعد تقدم[١] التخويف.

وأما قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] فقد أعقب بقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ [وَعَصَوُا۟]﴾ الآية [النساء: ٤٢]، وتقدم قبلها قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ﴾ إلى قوله: ﴿عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [النساء: ٣٧]، بل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] جَمَع التَّخويف مع التَّرجية.

وكذا قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ﴾ الآية [النساء: ٦٤]، تقدم قبلها وأتى بعدها تخويف عظيم، فهو مما نحن فيه.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ الآية [النساء: ٤٨]؛ جامع للتَّخويف والتَّرجية، من حيث قيّد غفران ما سوى الشِّرك بالمشيئة، ولم يُرد ابن مسعود رضي الله عنه بقوله: «ما يسرّني أن لي بها الدنيا وما فيها» أنها آيات ترجية خاصّة، بل مراده ـ والله أعلم ـ أنها كُلِّيات في الشريعة محكمات، قد احتوت على علم كثير، وأحاطت بقواعد عظيمة في الدِّين، فلذلك قال: «ولقد علمت أنَّ العلماء إذا مرُّوا بها [ما][٢] يعرفونها». وإذا ثبت هذا فجميع ما تقدم جارٍ على أن لكلِّ موطن ما يناسبه، وأن الذي يناسب إنزال القرآن إجراؤه[٣] على البشارة والنذارة، وهو مقصوده[٤] الأصلي؛ لا أنه أنزل لأحد الطرفين دون الآخر، وهو المطلوب، وبالله التوفيق.

فصل: (دوران العبد بين الخوف والرجاء)

ومن هنا يتصور للعباد أنْ يكونوا دائرين بين الخوف والرَّجاء؛ لأن حقيقة الإيمان دائرة بينهما، وقد دلَّ على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص؛ فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ﴾

---

(١) ★ في (د): به تقدم، لذا قال دراز: لعل الأصل: «تقدمه»؛ أي: فقوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟﴾ الآية مما يرجى به، لكن سبقه التخويف.

(٢) ★ تقدم التنبيه قبل صفحتين على أن «ما» غير موجودة في مصادر التخريج.

(٣) ★ كذا في الأصل، وفي (د): لكل موطن ما يناسبه إنزال. لذا قال دراز: إجراؤه بدل من إنزال.

(٤) ★ في (د): المقصود.

[المؤمنون: ٥٧] إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَواْ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٠]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٨]، وقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾ [الزمر: ٥٧].

وهذا على الجملة؛ فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة؛ فجانب الخوف عليه أقرب، وإن غلب عليه طرف التَّشديد والاحتياط؛ فجانب الرَّجاء إليه أقرب؛ وبهذا كان عليه [الصلاة و] السلام يؤدِّب أصحابه، ولمَّا غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ الآية [الزمر: ٥٣]؛ وغلب على قوم جانب الإهمال في بعض[(١)] الأمور فخُوِّفوا وعوتِبُوا، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ الآية [الأحزاب: ٥٧].

فإذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعاني آياته؛ فعلى المكلَّف العمل على وفق ذلك التأديب.

المسألة الخامسة: (السنّة النبوية وبيانها لأحكام القرآن)

تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كُلِّي[(٢)] لا جزئي؛ وحيث جاء جزئياً؛ فمأخذه على الكُلِّية، إما بالاعتبار[(٣)] أو بمعنى[(٤)] الأصل؛ إلَّا ما خصَّه الدليل مثل خصائص النبي ﷺ.

ويدلُّ على هذا المعنى ـ بعد الاستقراء المعتبر ـ أنه محتاج[(٥)] إلى كثير من البيان؛ فإن السنّة

---

(١) تقدم أن الآية نزلت في أبي بن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه ﷺ في زواج صفية، وسواء أكان هذا أم ذاك؛ فقد نزلت في شأن قوم من الكفار، والموضع الآن لذكر المؤمنين الذي غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم، فلو ذكر في تأديب من غلب عليه جانب الإهمال في بعض الأمور مثل آية: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ﴾ الآية [الحديد: ١٦]؛ لكان ظاهراً، وصح تسميته عتاباً، أما الذين يلعنون في الدنيا والآخرة؛ فلا يعد هلاكهم الأبدي عتاباً.

(٢) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر، ولا بحال دون حال، ولا زمان دون آخر، وأيضاً ليس مفصلاً مستوعباً لشروط وأركان وموانع ما يطلب أو ما ينهى عنه، وهو المسمى بالمجمل، وإنما حملنا الكلية على هذين المعنيين معاً لتنزيل كلامه الآتي عليه، ألا ترى إلى قوله: «إلا ما خصه الدليل»، وإلى قوله: «ويدل على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثير من البيان»، وقوله: «وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة. . . إلخ»؟ .

(٣) أي: باعتبار المآلات، وهو المسمى بالاستحسان.

(٤) وهو القياس.

(٥) لمعرفة التفاصيل والشروط والموانع وأركان الماهيات الشرعية وغير ذلك، وهذه الحاجة هي علامة الكلية.

على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب، كما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وفي الحديث: «ما مِن الأنبياء نبيٌّ إلَّا أُعْطِيَ مِنَ الآياتِ ما مِثْلُه آمَنَ عليه البَشَرُ، وإنَّما كان الذي أُوتيتُه وَحْياً أَوْحاهُ الله إليَّ، فأرْجُو أنْ أكونَ أكثرَهم تابِعاً يومَ القيامة»[١] وإنما[٢] الذي أُعطي القرآنُ، وأما السنّة فبيان له، وإذا كان كذلك؛ فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعاً إلَّا والمجموع فيه أمور كُلِّيات؛ لأن الشريعة تمَّت بتمام نزوله، لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٣].

وأنت[٣] تعلم أنَّ الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبيَّن جميع أحكامها في القرآن، إنما بيَّنتها[٤] السنّة، وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها.

وأيضاً[٥]؛ فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كُلِّياتها المعنوية؛ وجدناها قد تضَمَّنها[٦] القرآن على الكمال، وهي[٧] الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكمِّلُ كلِّ واحد منها، وهذا كلُّه ظاهر. وأيضاً[٨]؛ فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنّة والإجماع والقياس، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن، وقد عدَّ الناسُ قولَه تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] متضمِّناً للقياس، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] متضمِّناً للسنّة، وقوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] متضمّناً للإجماع، وهو أعم[٩] ما يكون.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤٩٨١، ومسلم: ٣٨٥، وأحمد: ٩٨٢٨، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) لأنه المشتمل على ما آمن لأجله الناس من المعجزة، وليس هذا في السنة، وإذا كان الذي أعطيه هو القرآن؛ فلا يتأتى أن يكون جامعاً لحاجة البشر في دينهم ودنياهم؛ إلا إذا كان مشتملاً على التفاصيل في معاملة الخلق والخالق، ولكنه يبقى أن يقال: إنه ورد في الحديث الآخر: «فأعطيت القرآن ومثله معه»؛ فهذا الحصر غير مسلَّم إلا باعتبار الإعجاز الذي في الحديث؛ فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على الكلية لتعريفه للأحكام الشرعية.

(٣) من تتمة الدليل قبله.

(٤) وسيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل.

(٥) استدلال آخر على كلية تعريف الكتاب للأحكام الشرعية.

(٦) ★ في الأصل: تضمنت.

(٧) انظر بيانه الوافي في المسألة الرابعة من دليل السنة من قوله: «ومنها النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة...».

(٨) في (د): ظاهر أيضاً. لذا قال دراز: لعل الأصل: «وأيضاً؛ فالخارج... إلخ» ليكون دليلاً ثالثاً على الكلية بالمعنيين، وتكون هذه الآيات الثلاث من أوسع كلياته شمولاً، وهو ما يشير إليه قوله: «وهذا أهم ما يكون».

(٩) ★ في (د): وهذا أهم.

وفي الصحيح عن ابن مسعود قال: «لعنَ اللَّهُ الواشمات والمستوشمات[١]...» إلخ؛ فبلغ ذلك امرأة من بني أسد، يقال لها أم يعقوب، وكانت تقرأ القرآن؛ فأتته فقالت: ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا؟ فذكرتْه، فقال عبد الله: وما لي لا ألعن مَن لعن[٢] رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله؟ فقالت المرأة: لقد قرأتُ ما بين لوحي المصحف فما وجدته، فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه، قال الله عز وجل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] الحديث؛ وعبد الله من العالِمين بالقرآن.

فصل: (الاستنباط من القرآن يكون بالنظر في شرحه وبيان السنة)

فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنّة؛ لأنه إذا كان كُلِّياً وفيه أمور جملية[٣] كما في شأن الصَّلاة والزَّكاة والحج والصَّوم ونحوها، فلا محيص عن النَّظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السَّلف الصالح له إن أعوزته السنّة؛ فإنهم أعرف به من غيرهم، وإلَّا فمطلَق[٤] الفهم العربي لمن حصّله يكفي فيما أعوز من ذلك، والله أعلم.

المسألة السادسة: (بيان القرآن الكريم)

القرآن فيه بيانُ كلِّ شيء على ذلك الترتيب المتقدِّم؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة[٥] الشريعة، [و] لا يعوزه منها شيء، والدليل على ذلك أمور:

منها: النصوص القرآنية، من قوله[٦]: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ[٧] مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤٨٨٦، ومسلم: ٥٥٧٣، وأحمد: ٤١٢٩.

(٢) أي: في الحديث السابق، وهو لم يرفعه هنا اكتفاء بقوله: «لعن رسول الله»، وقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ﴾ إلخ [الحشر: ٧]؛ فالحديث دليل تفصيلي لمسألتها، والآية دليل إجمالي.

(٣) في (د): كلية، ولذا قال دراز: يتأمل في الفرق بين كونه كلياً وبين أن فيه أموراً كليَّة.

(٤) المراد الفهم الناشئ عن الدُّربة فيه كما تقدم آنفاً لا مجرد أي فهم عربي فرض.

(٥) أي: عالم بالشريعة إجمالاً، لا ينقصه من إجمالها وكلياتها شيء.

(٦) ربما يقال: إكماله بالكتاب والسنة؛ لأنه لم يقل: أكملته في خصوص الكتاب.

(٧) بناء على أن المراد به القرآن، وفيه أقوال أخرى معتبرة.

﴿هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] يعني: الطريقة المستقيمة[1]، ولو لم يكمل فيه جميع معانيها؛ لما صحّ إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة، وأشباه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما في الصدور، ولا يكون شفاء لجميع[2] ما في الصدور إلَّا وفيه تبيان كلّ شيء.

ومنها: ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك؛ كقوله عليه [الصلاة و] السلام: «إنَّ هذا القرآن حَبلُ الله، وهو النورُ المُبين، والشِّفاءُ النافع، عِصْمَةٌ لمن تمسَّك به، ونجاة لمن تَبِعه، لا يعوَجّ فيقوّم، ولا يزيغ فيستعتب، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلَق على كثرة الرد[3] ...» إلخ، فكونه حبل الله بإطلاق، والشفاء النافع إلى تمامه، دليل على كمال الأمر فيه.

ونحو هذا من حديث علي عن النبي عليه [الصلاة و] السلام[4].

وعن ابن مسعود: «إن كلَّ مؤدِّب يحب أن يُؤتى أدبه، وإنَّ أدب الله القرآن»[5].

وسئلت عائشة رضي الله عنها عن خُلق رسول الله ﷺ فقالت: «كان خُلُقُه القرآن»[6]، وصدّق ذلك قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

وعن قتادة: ما جالس القرآن أحد إلَّا فارقه بزيادة أو نقصان، ثم قرأ: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّـٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢][7].

وعن محمد بن كعب القُرظي في قول الله تعالى: ﴿إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَـٰنِ﴾ [آل عمران: ١٩٣] قال: هو القرآن، ليس كلُّهم رأى النبيَّ ﷺ[8].

---

(١) وهي النظام الكامل في معاملة الخلق والخالق.

(٢) جاء به من لفظ: «ما» العام.

(٣) ★ أخرجه عبد الرزاق: ٦٠١٧، وابن أبي شيبة: (٧/ ١٢٥)، والدارمي: ٣٣١٥، والطبراني في «الكبير»: ٨٦٤٦، والبيهقي في «الشعب»: ١٩٣٣، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٤) ★ أخرجه الترمذي: ٢٩٠٦، وأحمد: ٧٠٤، وإسناده ضعيف.

(٥) ★ أخرجه الدارمي: ٣٣٢١، والمحاسبي في «فهم القرآن» ص٢٨٩، وأخرجه البيهقي في «الشعب»: ٢٠١٢ من حديث سمرة بن جندب رضي الله عنه.

(٦) ★ أخرجه مسلم: ١٧٣٩، وأحمد: ٢٤٢٦٩.

(٧) ★ أخرجه الدارمي في «السنن»: ٣٣٤٤، وأخرجه الطبري في «تفسيره»: (٧/ ٣٣١) عن الحسن البصري.

(٨) ★ أخرجه الطبري: (٣/ ٥٥٢)، وعزاه السيوطي أيضاً في «الدر المنثور»: (٢/ ٤١١) لعبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والخطيب في «المتفق والمفترق».

وفي الحديث: «يؤمُّ الناسَ أقرؤهم لكتاب الله»[(١)]، وما ذاك إلَّا لأنه أعلمهم[(٢)] بأحكام الله؛ فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة.

وعن عائشة: «أنَّ مَن قرأ القرآنَ فليس فوقَه أحد»[(٣)]، وعن عبد الله قال: «إذا أردتم العلم فأثيروا[(٤)] القرآن، فإنَّ فيه علم الأولين والآخرين»[(٥)]، وعن عبد الله بن عمرو قال: «مَن جَمعَ القرآن فقد حمل أمراً عظيماً، وقد استُدرِجَت النبوة بين جنبيه، إلَّا أنه لا يوحى إليه»[(٦)]، وفي رواية عنه: «من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين جنبيه»[(٧)]، وما ذاك إلا لأنه جامع لمعاني النبوة، وأشباه هذا مما يدلُّ على هذا المعنى.

ومنها: التجربة، وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلَّا وجد لها فيه أصلاً، وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهلُ الظواهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن[(٨)] الدَّليل في مسألة من المسائل. وقال ابن حزم الظاهري: «كل أبواب الفقه ليس منها باب إلَّا وله أصل في الكتاب والسُّنَّة، نعلمه والحمد لله، حاش القراض؛ فما وجدنا له أصلا فيهما ألبتة[(٩)]»، إلى آخر ما قال، وأنت تعلم أنَّ القِراض نوع من أنواع الإجارة، وأصلُ الإجارة في القرآن ثابت، وبيَّن ذلك إقراره عليه [الصلاة و] السلام وعملُ الصَّحابة ﷺ به.

ولقائل أن يقول: إنَّ هذا غير صحيح؛ لما ثبت في الشَّريعة من المسائل والقواعد غير

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ١٥٣٢، من حديث أبي مسعود الأنصاري ﷺ.

(٢) ★ في (د): أنه أعلم.

(٣) ★ أخرجه ابن أبي شيبة: (٦/ ١٢٠) بنحوه، وذكره السيوطي في «الجامع الصغير» وعزاه لابن مردويه، وضعفه الألباني في «ضعيف الجامع»: ١٨٨٠.

(٤) بالتفهم فيه.

(٥) ★ أخرجه المحاسبي في «فهم القرآن» ص٢٩٢، وأحمد في «الزهد» ص١٥٧، وابن المبارك في «الزهد» ص٢٨٠، والطبراني في «الكبير»: ٨٦٦٦، والبيهقي في «الشعب»: ١٩٦٠، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ. قال الهيثمي في «المجمع»: (٧/ ٣٤٢): رواه الطبراني بأسانيد ورجال أحدها رجال الصحيح.

(٦) ★ أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٦/ ١٢٠)، والحاكم في «المستدرك»: (١/ ٧٣٨)، والبيهقي في «الشعب»: ٢٥٩٠، مرفوعاً من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ، وأخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» ص٥٣، موقوفاً، قال الألباني في «السلسلة الضعيفة»: ٥١١٨، ضعيف، والصواب رواية الوقف.

(٧) ★ أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» ص٥٣ موقوفاً.

(٨) لكن يقال: إن لم يجدوا في القرآن وجدوا في السنة؛ فبعض الأدلة على ما ترى، ويرشح النظر الذي أشرنا إليه ما نقله عن ابن حزم، وما عقب به على استثنائه باب القراض.

(٩) ★ انظر: «الإحكام» لابن حزم: (٢/ ٢٢٠).

الموجودة في القرآن، وإنما وُجدت في السُّنّة، ويُصدِّق ذلك ما في «الصحيح» من قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**لا أُلفِيَنَّ أحدَكم مُتَّكِئاً على أرِيكَته يأتيه الأمرُ مِن أمرِي مما أمرتُ به أو نَهيتُ عنه؛ فيقول: لا أدرِي، ما وجَدْنا في كتاب الله اتَّبعناه**»[١] وهذا ذمّ، ومعناه اعتماد السُّنّة أيضاً.

ويصحِّحه قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩]، قال ميمون بن مهران: «الرَّدُّ إلى الله الردُّ إلى كتابه؛ والردُّ إلى الرسولِ إذا كان حيّاً، فلمَّا قبضه الله فالردُّ إلى سنته»[٢]، ومثله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٦].

ولا يقال[٣]: إن السنّة يُؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله، لقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وهو جمع بين الأدلة؛ لأنّا نقول: إن كانت السُّنّة بياناً للكتاب ففي أحد قسميها، فالقسم الآخر زيادة على حكم الكتاب؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو على خالتها[٤]، وتحريم الحُمر الأهلية[٥]، وكل ذي ناب من السباع[٦].

وقيل لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: «هل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلَّا كتاب الله، أو فهم أُعطِيَه رجلٌ مسلم، أو ما في هذه الصَّحيفة، قال: قلت: وما في هذه الصَّحيفة؟ قال: العقل، وفِكاك الأَسير، وألّا يُقتَل مسلمٌ بكافر»[٧]، وهذا وإن كان فيه دليل على أنه لا شيء عندهم إلّا كتاب الله، ففيه دليلٌ أنَّ عندهم ما ليس في كتاب الله، وهو خلاف ما أَصَّلت.

والجواب عن ذلك مذكور في الدليل الثاني، وهو السنّة[٨] بحول الله.

---

(١) ★ أخرجه أبو داود: ٤٦٠٥، والترمذي: ٢٦٦٣، وابن ماجه: ١٣، من حديث أبي رافع رضي الله عنه، وصححه الألباني في «صحيح الجامع»: ٧١٧٢.

(٢) ★ أخرجه الطبري في «تفسيره»: (٤/ ١٤٩)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٣٢٨، والخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ١٤٤).

(٣) كذا في الأصل، وفي (د): يقال، لذا قال دراز: المناسب أن يكون قد سقط منه كلمة «لا»؛ فهو ينفي من أول الأمر صحة أن يكون هذا جواباً ويدفع توهم الإجابة به، أما ما قيل من أن أصله «ويمكن أن يقال»؛ فإنه لا يناسب قوله بعد: «لأنا نقول»؛ إذ هو تعليل لنفي صحة الإجابة به لا لإمكانها.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٥١٠٩، ومسلم: ٣٤٣٦، وأحمد: ٩٩٥٢، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٤١٩٨، ومسلم: ٥٠٢٠، وأحمد: ١٢٠٨٦، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٥٥٣٠، ومسلم: ٤٩٨٩، وأحمد: ١٧٧٣٥، من حديث أبي ثعلبة رضي الله عنه.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ١١١، وأحمد: ٥٩٩.

(٨) في المسألة الرابعة هناك التفصيل الوافي في السؤال والجواب.

ومن نوادر الاستدلال القرآني ما نُقل عن عليّ رضي الله عنه أن: أقلَّ الحمل[١] ستة أشهر، انتزاعاً من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾[٢] [لقمان: ١٤].

واستنباط مالك بن أنس أن مَن سَبَّ الصحابة رضي الله عنهم فلا حظَّ له في الفَيْء، من قوله[٣]: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا﴾ الآية [الحشر: ١٠].

وقول من قال: «الولد لا يُملك» من قوله[٤]: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦].

وقول ابن العربي[٥]: إن الإنسان قبل أن يكون علقة لا يسمّى إنساناً، من قوله: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ٢].

واستدلال منذر بن سعيد على أنَّ العربي غير مطبوع على العربية بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨].

وأغرب ذلك استدلال ابن الفخار القرطبي على أنَّ الإيماء بالرؤوس إلى جانب عند الإبابة

---

(١) جعلوه في الأصول من باب دلالة المنطوق غير الصريح، من نوع دلالة الإشارة، وهو ما كان لازماً لم تقصد إفادته، ومثله دلالة الحديث: «تمكث شطر دهرها لا تصلي» على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً.

(٢) ★ يشير المصنِّفُ إلى ما أخرجه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٨٢٥)، ومن طريقه البيهقي في «الكبرى»: (٧/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣) أنه بلغه أن عثمان بن عفان أتي بامرأةٍ قد ولدت في ستّة أشهر، فأمر بها أن ترجم، فقال له علي بن أبي طالب: ليس ذلك عليها، وقد قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾، وقال: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾، وقال: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾؛ قال: فالرضاعة أربعة وعشرون شهراً، والحمل ستة أشهر، فأمر بها عثمان أن ترد فوجدت قد رجمت.

(٣) رأى ابن عمر كما في «صحيح أبي داود» أن آية: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ . . .﴾ إلخ [الحشر: ٧] استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء والمهاجرين والذين تبوؤا الدار والذين جاؤوا من بعدهم؛ فجعل مالك قولهم: ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [الحشر: ١٠] شرطاً لاستحقاقهم في الفيء؛ لأن قوله: ﴿يَقُولُونَ﴾ حال؛ فهو قيد في الاستحقاق من الفيء، وأيّ غل أعظم من غل من يسب الصحابة؟ أما على رأي من يجعل قوله: «للفقراء. . . إلخ» كلاماً مستأنفاً؛ فلا يظهر وجه الاستدلال به.

(٤) لأنه رد عليهم بأنهم عباد الله، جمع عبد، فمعناه أنه كيف يجمع بين كونهم عباداً وهو مسلم، وبين كونهم أولاد الله؟ يعني: ولا يتأتى ذلك لما هو مسلم من أن الولد لا يملك لوالده، للتنافي في اللوازم؛ فالقرآن يقرر هذا الحكم بهذه الدلالة الإشارية.

(٥) ★ في «أحكام القرآن»: (٤/ ٤١٩).

والإيماء بها سفلاً عند الإجابة[١]، أَوْلى مما يفعله المشارقة من خلاف ذلك بقوله تعالى: ﴿لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ﴾ الآية [المنافقون: ٥].

وكان أبو بكر الشِّبلي الصُّوفي إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعاً، فقال له ابن مجاهد: أين في العلم إفساد ما ينتفع به؟ فقال: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا[٢] بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ [ص: ٣٣] ثم قال الشبلي: أين في القرآن أن الحبيب لا يعذب حبيبه؟ فسكت ابن مجاهد وقال له: قل؛ قال: قوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ الآية [المائدة: ١٨].

واستدلَّ بعضهم[٣] على منع سماع المرأة بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ الآية [الأعراف: ١٤٣]، وفي بعض هذه الاستدلالات نظر.

فصل: (كيفية تحصيل علم المسائل)

وعلى هذا لا بدَّ في كلِّ مسألة يُراد تحصيل علمها على أكمل الوجود أن يلتفت إلى أصلها في القرآن؛ فإن وجدت منصوصاً على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك، وإلَّا فمراتب النظر فيها متعددة، لعلَّها تُذكر بعد في موضعها إن شاء الله [تعالى].

---

(١) على فرض أنها تفيد أن الإيماء إلى جانب فيه الإبابة؛ فليس في الآية ما يفيد أن الإيماء سفلاً فيه الإجابة، وأيضاً؛ فأصل الكلام إنكار لفعلهم هذا، وأن عادتهم كانت كذلك، وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الأولوية للإشارة عند الإبابة بلَيِّ الرؤوس؛ فلذا عده غريباً، ولو أطلق عليه أكثر من ذلك لحق له.

(٢) إفساد المال في شريعتنا غير جائز، وخوف الاشتغال به لا يجيز إفساده، وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة، منها الهبة والصدقة وغيرها، وشرع من قبلنا يعمل به ما لم ينسخ، على أنه إذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف ـ كما قاله الجمهور ـ لا المسح باليد عند استعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قال الفخر الرازي والطبري، وكما روي عن ابن عباس والزهري، فإما أن يكون ذلك في شريعته للتقرب بذبحها كما يتقرب بالنعم، وإما أن يكون مجرد خدش ليكون علامة على تحبيسها في سبيل الله على حد وسم إبل الصدقة، قال الآلوسي: «أما أنه أتلفها غضباً لأنها شغلته؛ فقول باطل لا ينظر إليه» اهـ. وهذا كله داخل تحت قوله: «وفي بعض هذه الاستدلالات نظر».

(٣) رتب موسى عليه السلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له؛ ففهم هذا البعض أن موسى بنى هذا على أن من يجوز سماع كلامه يجوز النظر إليه وبالعكس، وحيث إن المرأة لا تجوز رؤيتها باتفاق؛ فلا يجوز سماع كلامها، وما أبعد هذا لا سيما مع ملاحظة الفرق في مادة الجواز؛ ففي مسألة موسى الجواز عقلي، ومسألة رؤية المرأة وسماع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الخمسة، فلما لم تجز رؤية المرأة والنظر إليها باتفاق؛ لم يجز سماع كلامها.

وقد تقدم في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا أنَّ كلَّ دليل شرعي؛ إما مقطوع به أو راجع إلى مقطوع به، وأعلى مراجع في المقطوع به القرآن الكريم، فهو أول مرجوع إليه؛ أما إذا لم يُرَد من المسألة إلا العمل خاصة، فيكفي الرجوع فيها إلى السنّة المنقولة بالآحاد، كما يكفي الرجوع فيها إلى قول المجتهدين، وهو أضعف، وإنما يرجع فيها إلى أصلها في الكتاب؛ لافتقاره إلى ذلك في جعلها أصلاً يرجع إليه، أو ديناً يدانُ الله به؛ فلا يكتفى بمجرَّد تلقِّيها من أخبار الآحاد كما تقدم.

المسألة السابعة: (أقسام العلوم المضافة إلى القرآن الكريم)

العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام:

قسم هو كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمُعين على معرفة مراد الله تعالى منه؛ كعلوم اللُّغة العربية التي لا بدَّ منها، وعلم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه، وما أشبه ذلك؛ فهذا لا نظر فيه هنا.

ولكن قد يدّعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن، وأنه مطلوب كطلب ما هو وسيلة بالحقيقة؛ فإنَّ علم العربية، أو علم الناسخ والمنسوخ، وعلم الأسباب، وعلم المكّي والمدني، وعلم القراءات، وعلم أصول الفقه، معلوم عند جميع العلماء أنها مُعينة على فهم القرآن، وأما غير ذلك؛ فقد يعدُّه بعض الناس وسيلة أيضاً، ولا يكون كذلك؛ كما تقدم في حكاية الرازي في جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَـٰهَا وَزَيَّنَّـٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦].

وزعم ابن رشد الحكيم[1] في كتابه الذي سمّاه بـ«فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن علوم الفلسفة مطلوبة؛ إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلَّا بها، ولو قال قائل: إنَّ الأمر بالضدِّ مما قال؛ لما بَعُدَ في المعارضة.

وشاهِدُ ما بين الخصمين شأن السَّلف الصَّالح في تلك[2] العلوم، هل كانوا آخذين فيها أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها؟ مع القطع بتحقُّقهم بفهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي ﷺ

---

(١) ★ هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي أبو الوليد الحفيد، ولد سنة (٥٢٠هـ) له عدة مؤلفات أشهرها: «بداية المجتهد»، و«تهافت التهافت»، و«فصل المقال»، وغير ذلك. توفي بمراكش سنة (٥٩٥هـ) ونقلت جثته إلى قرطبة. انظر: «سير أعلام النبلاء»: (٢١/ ٣١٧)، و«الأعلام»: (٥/ ٣١٨).

(٢) ★ في الأصل: في ترك.

والجَمّ الغفير، فلينظر امرؤ أين يضع قدمه؟ وثَمَّ أنواع أُخر يعرفها من زاوَلَ هذه الأمور، ولا ينبئك مثل خبير، فأبو حامد رحمه الله ممن قتل هذه الأمور خبرة، وصرَّح فيها بالبيان الشَّافي في مواضع من كتبه[١].

وقسم هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام، لا من حيث هو خطاب بأمر أو نهي أو غيرهما، بل من جهة ما هو هو، وذلك ما فيه من دلالة النبوة، وهو كونه معجزة لرسول الله ﷺ، فإن هذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية؛ إذ لم تَنُص آياته وسوَرُه على ذلك مثل نصِّها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرهما، وإنما فيه التَّنبيه على التَّعجيز أن يأتوا بسورة مثله، وذلك لا يختصُّ به شيء من القرآن دون شيء، ولا سورة دون سورة، ولا نمط منه دون آخر، بل ماهيته هي المعجزة له، حسبما نبَّه عليه قوله عليه [الصلاة و] السلام: «ما من الأنبياء نَبيٌّ إلا أُعطِيَ من الآياتِ ما مثله آمَن عليه البَشرُ، وإنما كان الذي أُوتيه وَحْياً أوحاهُ اللهُ إليّ، فأرجُو أنْ أكونَ أكثرهم تابعاً يوم القيامة»[٢].

فهو بهيئته التي أنزل الله عليها دالٌّ على صدق الرَّسول عليه [الصلاة و] السلام، وفيها عجز الفُصَحاء اللُّسن، والخصماء اللُّد، عن الإتيان بما يماثله أو يُدانيه، ووجه كونه معجزاً لا يحتاج إلى تقريره في هذا الموضع؛ لأنه كيفما يتصور[٣] الإعجاز به؛ فماهيته هي الدالَّة على ذلك؛ فإلى أيّ نحو منه مِلتَ دلَّك [ذلك] على صدق رسول الله ﷺ؛ فهذا القسم أيضاً لا نظر فيه هنا، وموضعه كتب الكلام.

وقسم هو مأخوذ من عادة الله في إنزاله، وخطابِ الخلق به، ومعاملته لهم بالرِّفق والحسنى، من جعله عربياً يدخل تحت نيل أفهامهم، مع أنه المنزَّه القديم، وكونه تنزَّل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به، قبل النظر إلى ما حواه من المعارف والخيرات، وهذا نظر خارج عمَّا تضمَّنه القرآن من العلوم، وينبني على[٤] صحة الأصل المذكور في كتاب الاجتهاد، وهو أصل التخلُّق بصفات الله والاقتداء بأفعاله[٥].

---

(١) ★ من كتبه في هذا المجال: «تهافت الفلاسفة»، و«مقاصد الفلاسفة»، و«محك النظر»، و«معيار العلم».

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٤٩٨١، ومسلم: ٣٨٥، وأحمد: ٩٨٢٨، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ★ في (د): تصور.

(٤) ★ في (د): يتبين صحة.

(٥) ★ إنَّ الله تعالى لا يقاس بخلقه، ولا يقاس خلقه به، وليس بين صفات الله وأفعاله وصفات خلقه وأفعالهم مشاكلة حتى يتشبهوا به ويتخلقوا بصفاته، ويقتدوا بأفعاله، فليس كل ما اتصف به الله يجوز أن يتصف به الخلق، بل هناك صفات لله تعالى يجب إثباتها له، ويحرم على الخلق أن يتصفوا بها، كالإلهية والجبروت، والعلو، والعظمة ونحوها.

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية، والفوائد الفرعية، والمحاسن الأدبية؛ فلنذكر منها أمثلة يُستعان بها في فهم المراد:

فمن ذلك: عدم المؤاخذة قبل الإنذار، ودلَّ على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] فجَرَت عادته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة إلَّا بعد إرسال الرُّسل، فإذا قامت الحُجَّة عليهم: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ولكلٍّ جزاء مثله.

ومنها: الإبلاغ في إقامة الحُجَّة على ما خاطب به الخلق؛ فإنه تعالى أنزل القرآن برهاناً في نفسه على صحَّة ما فيه، وزاد على يدَيْ رسوله عليه [الصلاة و] السلام من المعجزات ما في بعضه الكفاية.

ومنها: ترك الأخذ من أول مرة بالذَّنْب، والحلم عن تعجيل المعاندين بالعذاب، مع تماديهم على الإباية والجحود بعد وضوح البرهان، وإن استعجلوا به.

ومنها: تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها إلى ذكر ما يستحيى من ذكره في عادتنا؛ كقوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٢] ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِيٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا [فَنَفَخْنَا فِيهِ]﴾ [التحريم: ١٢]، وقوله: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥] حتى إذا وضح السبيل في مقطع الحق، وحضر وقت التَّصريح بما ينبغي التصريح به؛ فلا بدَّ منه، وإليه الإشارة بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْيِۦ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

ومنها: التأني في الأمور، والجري على مجرى التَّثبت والأخذ بالاحتياط، وهو المعهود في حقِّنا؛ فلقد أنزل القرآن على رسول الله ﷺ نُجُوماً في عشرين سنة؛ حتى قال الكفار: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ [الفرقان: ٣٢]؛ فقال الله: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان: ٣٢]، وقال: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦].

وفي هذه المدة كان الإنذار يترادف، والصراط يستوي بالنسبة إلى كلِّ وجهة وإلى كلِّ محتاج إليه، وحين أبى من أبى الدخول في الإسلام بعد عشر سنين أو أكثر بُدِئ[1] بالتغليظ بالدعاء؛

= وأصل التخلق بصفات الله والتشبه به مأخوذ من كلام الفلاسفة، فإنه يقولون عن الفلسفة: إنها التشبه بالإله على قدر الطاقة، وتبعهم الغزالي على ذلك وخاصة في كتابه «شرح أسماء الله الحسنى».

انظر: «الصفدية» لشيخ الإسلام: (٢/ ٣٣٢ ـ ٣٣٨)، و«درء التعارض»: (٢/ ٣٥٥).

(١) ★ في (د): بُدئوا.

فشرع الجهاد لكن على تدريج[1] أيضاً، حكمة بالغة، وترتيباً يقتضيه العدل والإحسان، حتى إذا كمل الدِّين ودخل الناسُ فيه أفواجاً، ولم يبقَ لقائل ما يقول؛ قَبضَ الله نَبيَّه إليه وقد بانت الحجَّة، ووضَحَت المحجَّة، واشتدَّ أسُّ الدِّين، وقوِيَ عضده بأنصار الله، فلله الحمد كثيراً على ذلك.

ومنها: كيفية تأدُّب العباد إذا قصدوا بابَ ربِّ الأرباب بالتضرُّع والدُّعاء؛ فقد بيَّن مساقُ القرآن آداباً استُقرِئت منه، وإن لم ينُصّ عليها بالعبارة؛ فقد أغنت إشارة التقرير عن التَّصريح بالتَّعبير؛ فأنت ترى أنَّ نداء الله للعباد لم يأت في القرآن في الغالب إلا بـ«يا» المشيرة إلى بُعْدِ المنادي؛ لأن صاحبَ النِّداء مُنزَّه عن مداناة العباد، موصوف بالتَّعالي عنهم والاستغناء، فإذا قرر نداء العباد للربِّ أتى بأمور تستدعي قرب الإجابة:

منها: إسقاط حرف النِّداء المشير إلى قُرب المنادَى، وأنه حاضر مع المنادي غير غافل عنه؛ فدلَّ على استشعار الراغب هذا المعنى؛ إذ لم يأت في الغالب إلا (ربنا) [ربِّ][2]؛ كقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ﴾[3] [البقرة: ٢٨٦] ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ﴾ [البقرة: ١٢٧] ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي﴾ [آل عمران: ٣٥] ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

ومنها: كثرة مجيء النِّداء باسم الرَّبِّ المقتضي للقيام بأمور العباد[4] وإصلاحها؛ فكأن العبدَ متعلِّقٌ[5] بمن شأنه التربية والرِّفق والإحسان، قائلاً: يا من هو المصلح لشؤوننا على الإطلاق أتِمَّ لنا ذلك بكذا، وهو مقتضى ما يدعو به. وإنما أتى «اللهم» في مواضع قليلة، ولمعانٍ اقتضتها الأحوال.

ومنها: تقديم الوسيلة بين يدي الطَّلب؛ كقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ الآية [الفاتحة: ٥ ـ ٦]، ﴿رَبَّنَآ إِنَّنَآ ءَامَنَّا﴾ [آل عمران: ١٦]، ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ﴾ [آل عمران: ٥٣] ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١]، ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً﴾ الآية [يونس: ٨٨]، ﴿رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَٱتَّبَعُوا۟ مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُۥ﴾ [نوح: ٢١] إلى قوله: ﴿وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾ [نوح: ٢٨]، ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ﴾ [البقرة: ١٢٧] إلى غير ذلك من الآداب التي تؤخذ من مجرَّد التقرير.

---

(١) كما سبق إذن لا إيجاب، ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار، ثم مقاتلة المشركين كافة.

(٢) ★ وردت في الأصل وفي (د): ربنا ربنا، وما أثبتناه مقتضى السياق.

(٣) وهذا وما ماثله وإن كان على لسان العباد؛ إلا أنه بتعليمه تعالى لهم؛ فلا يقال: إن هذا حكاية لما قالوه، ولا يتأتى أن يغير شيئاً منها بحذف حرف النداء ليعلمنا بذلك شيئاً من آداب مخاطبته تعالى.

(٤) ★ في الأصل: العبد.

(٥) ★ في (د): فكان العبد متعلقاً.

ومن ذلك أشياء ذُكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال، والتَّخلُّق بالصِّفات[١]، تضاف إلى ما هنا، وقد تقدم[٢] أيضاً منه جملة في كتاب المقاصد.

والحاصل: أنَّ القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحاسن التي تقتضيها القواعد الشَّرعية، على كثيرٍ يشهدُ بها شاهد الاعتبار، ويصحِّحها نصوص الآيات والأخبار.

وقسم هو المقصود الأول[٣] بالذِّكر، وهو الذي نبَّه عليه العلماءُ، وعرفوه، مأخوذاً من نصوص الكتاب، منطوقها ومفهومها، على حسب ما أدَّاه اللِّسانُ العربي فيه، وذلك أنه محتوٍ من العلوم على ثلاثة أجناس هي المقصود الأول:

أحدها: معرفة المتوجَّه إليه، وهو الله المعبود سبحانه.

والثاني: معرفة كيفية التوجُّه إليه.

والثالث: معرفة مآل العبد، ليخاف الله به ويرجوه.

وهذه الأجناس الثلاثةُ داخلةٌ تحت جنس واحد هو المقصود، الذي[٤] عبَّر عنه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ فالعبادة هي المطلوب الأول، غير أنه لا يمكن إلَّا بمعرفة المعبود؛ إذ المجهول لا يتوجَّه إليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها، فإذا عُرِف ـ ومن جملة المعرفة به أنه آمر وناهٍ وطالب للعباد بقيامهم بحقِّه ـ توجَّه الطلب؛ إلَّا أنه لا يتأتَّى دون معرفة كيفية التعبُّد، فجيء بالجنس الثاني.

ولما كانت النُّفوسُ من شأنها طلب النتائج والمآلات، وكان مآل الأعمال عائداً على العاملين، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية، وانجرَّ مع ذلك التبشيرُ والإنذارُ في ذكرها؛ أتى بالجنس الثالث موضحاً لهذا الطَّرف، وأنَّ الدنيا ليست بدار إقامة، وإنما الإقامة في الدار الآخرة.

فالأول: يدخل تحته علم الذَّات والصِّفات والأفعال، ويتعلَّق بالنظر في الصِّفات أو في الأفعال النَّظرُ في النُّبوَّات؛ لأنها الوسائطُ بين المعبود والعِباد، وفي كلِّ أصلٍ ثبت للدِّين علمياً كان أو عملياً، ويتكمَّل بتقرير البراهين، والمحاجة لمن جادل خصماً من المبطلين[٥].

---

(١) ★ تقدم التنبيه على مسألة التشبه بالإله والاقتداء بأفعاله قبل صفحتين.

(٢) في المسألة الخامسة من النوع الثاني، وجعل دلالة الكلام على هذه الآداب من نوع الدلالة التبعية، وبسط المقام هناك؛ فراجه ليتبين به بعض الحاصل الذي أشار إليه بعد.

(٣) وهو من قسم الدلالة على المعنى الأصلي.

(٤) ★ في المطبوع: المقصود عبر.

(٥) ★ في الأصل: من خصماء المبطلين.

والثاني: يشتمل على التعريف بأنواع التعبُّدات من العبادات والعادات والمعاملات، وما يتبع كلّ واحد منها من المكمّلات، وهي أنواع فروض الكفايات، وجامعُها[١] الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنَّظر فيمن يقوم به.

والثالث: يدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن: الموت وما يليه، ويوم القيامة وما يحويه، والمنزل الذي يستقر فيه. ومكمّلُ هذا الجنس الترغيب والترهيب، ومنه الإخبار عن الناجين والهالكين وأحوالهم، وما أداهم إليه حاصل أعمالهم.

وإذا تقرَّر هذا تلخَّص من مجموع العلوم الحاصلة في القرآن اثنا عشر علماً[٢]، وقد حصرها الغزالي[٣] في ستة أقسام: ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمَّة، وثلاثة هي توابع ومتمِّمة.

فأما الثلاثة الأول: فهي تعريف المدعو إليه، وهو شرح معرفة الله تعالى، ويشتمل على معرفة الذَّات والصِّفات والأفعال؛ وتعريف طريق السُّلوك إلى الله تعالى على الصِّراط المستقيم، وذلك بالتَّحلية بالأخلاق الحميدة، والتَّزكية عن الأخلاق الذَّميمة؛ وتعريف الحال عند الوصول إليه، ويشتمل على ذكر حالَي النَّعيم والعذاب، وما يتقدم ذلك من أحوال القيامة.

وأما الثلاثة الأُخَر: فهي تعريف[٤] أحوال المجيبين للدَّعوة، وذلك قصص الأنبياء والأولياء، وسِرُّه الترغيب، وأحوال النَّاكبين، وذلك قصص أعداء الله، وسِرُّه الترهيب، والتعريف بمحاجة الكفار بعد حكاية أقوالهم الزائغة، وتشتمل على ذِكر الله بما ينزَّه عنه، وذِكر النبي عليه [الصلاة و] السلام بما لا يليق به، وادّكار[٥] عاقبة الطاعة والمعصية، وسرّه في جنبة

---

(١) أي: الجامع من بين فروض الكفايات الذي يتعلق بكل مطلوب وكل منهي عنه في الشريعة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنَّه لا يختص بباب من الشريعة دون باب، بخلاف فروض الكفايات الأخرى؛ كالولايات العامة، والجهاد، وتعليم العلم، وإقامة الصناعات المهمة؛ فهذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفائي مكمل لجميع أبواب الشريعة، هنا معنى الجمع، وليس المراد بكونه جامعها أنه كلي لها، وأنها جزئيات مندرجة تحته؛ فإنه لا يظهر.

(٢) لأن كل واحد من الأجناس الثلاثة تحته ثلاثة أنواع من العلم، ولكل جنس مكمل، أما الغزالي؛ فجعل الأجناس الثلاثة علوماً ثلاثة فقط، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحتها والنظر في شعبها، غير أنه جعل الثاني تعريف طريق السلوك إليه بالتحلية والتزكية، وجعل التعريف بالعبادات والمعاملات. . . إلخ من التوابع والمتممات، وعليك بالمقارنة بين اعتباراته والاعتبارات السابقة، واعتباره أنسب بمقام الصوفية.

(٣) ★ في كتابه «جواهر القرآن» ص٢٣.

(٤) فالتعريف الأول مكمِّل للثالث، والتعريف الثاني مكمِّل للأول، والتعريف الثالث تابع ومكمِّل للثاني.

(٥) ★ في الأصل: وانكار.

الباطل التحذيرُ والإفصاح، وفي جنبة الحق التثبيتُ والإيضاح، والتعريف بعمارة منازل الطريق، وكيفية أخذ الأُهبة والزاد، ومعناه محصول ما ذكره الفقهاءُ في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، وهذه الأقسام الستة تتشعَّب إلى عشرة، وهي: ذكر الذَّات، والصِّفات، والأفعال، والمعاد، والصِّراط المستقيم، وهو جانبا[1] التَّحلية والتَّزكية، وأحوال الأنبياء، والأولياء، والأعداء، ومحاجة الكفار، وحدود الأحكام.

المسألة الثامنة: (الظاهر والباطن في تفسير القرآن)

مِنَ الناس مَن زعم أنَّ للقرآن ظاهراً وباطناً، وربما نقلوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار؛ فعن الحسن مما أرسله عن النبي ﷺ أنه قال: «**ما أنزلَ الله آيةً إلا ولها ظهرٌ وبطن**» ـ بمعنى ظاهر وباطن ـ «**وكل حرفٍ حدٌّ، وكل حدٍّ مَطلَعٌ**»[2].

وفُسِّر بأنَّ الظَّهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨] والمعنى: لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يُرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام، كيف وهو منزل بلسانهم؟ ولكن لم يخصّوا[3] بفهم مراد الله من الكلام، وكأن هذا هو معنى ما روي عن علي رضي الله عنه أنه سئل: هل عندكم كتاب؟ فقال: «لا؛ إلَّا كتاب الله، أو فهم أعطِيَه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة». الحديث[4]، وإليه يرجع تفسير الحسن للحديث؛ إذ قال: «الظهر هو الظاهر، والباطن هو السِّر»[5].

وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فظاهر المعنى شيء، وهم عارفون به؛ لأنهم عرب، والمراد شيء آخر، وهو الذي لا شك فيه أنه من عند الله، وإذا حصل التدبُّر لم يوجد[6] في القرآن اختلاف ألبتة؛ فهذا الوجه الذي من

---

(١) ★ في (د): جانب.

(٢) ★ أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ٥٩٦٥، عن الحسن مرسلاً، وأخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (١/ ٣٥)، وأبو يعلى في «مسنده»: ٥١٤٩، والطبراني في «الكبير»: ١٠١٠٧ بلفظ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل حرف منها ظهر وبطن، ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع» من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً، وإسناده صحيح.

(٣) ★ في (د): يحظوا.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ١١١، وأحمد: ٥٩٩.

(٥) ★ أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» ص٤٣. وفيه البطن بدل الباطن.

(٦) فإن الاختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر، وضرب بعضها ببعض، وعدم التدبر في فقه النصوص =

جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار إليه، ولمَّا قالوا في الحسنة: ﴿هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨] وفي السيئة: هذا من عند رسول الله ﷺ، بيَّن لهم أن كلًّا من عند الله، وأنهم لا يفقهون حديثاً، لكن بيَّن الوجه الذي يتنزَّل عليه أن كلًّا من عند الله بقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ الآية [النساء: ٧٩].

وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]. فالتدبُّر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد، وبذلك ظهر[1] أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن؛ فلم يحصل منهم تدبُّر.

قال بعضهم: الكلام في القرآن على ضربين:

أحدهما: يكون برواية؛ فليس يُعتبر فيها إلَّا النقل.

والآخر: يقع بفَهم؛ فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهارَ[2] حكمةٍ على لسان العبد؛ وهذا الكلام يشير إلى معنى كلام عليّ.

وحاصل هذا الكلام أنَّ المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد[3] الله تعالى من كلامه وخطابه، فإن كان مراد مَن أطلق هذه العبارة ما فسّر؛ فصحيح ولا نزاع فيه، وإن أرادوا غير ذلك؛ فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوماً عند الصحابة ومن بعدهم ﷺ، فلا بدَّ من دليل قطعي يثبت هذه الدعوى؛ لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب، فلا يكون ظنيّاً، وما استدل به إنما غايته إذا صحَّ سندُه أن ينتظم في سلك المراسيل، وإذا تقرَّر هذا؛ فلنرجع إلى بيانهما[4] على التفسير المذكور بحول الله.

وله أمثلة تبيِّن معناه بإطلاق؛ فعن ابن عباس قال: «كان عمر يُدخلني مع أصحاب النبي ﷺ، فقال له عبد الرحمن بن عوف: أتدخله ولنا بنون مثله؟ فقال له عمر: إنه من حيث تعلم، فسألني

= حتى تتفق في المقصود منها، وذلك بتفسير بعضها ببعض بتخصيص أو تقييد أو تعميم، وهكذا من وجوه الفهم التي ترشد إليها المقاصد الشرعية وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة في المسألة السابعة.

(١) ★ في المطبوع: وذلك ظاهر في أنهم.

(٢) أي: قصد إظهار حكمة؛ فهو مفعول لأجله مضاف؛ أي: يريد الله إظهار سر ومعنى من المعاني الخفية على لسان عبد من أصفيائه.

(٣) أي: الذي يتوصل إليه بالوسائل التي أشار إليها سابقاً، وإلا؛ فالزائغون يدّعون أن تأويلاتهم الزائغة هي مراد الله تعالى، لكنه يحتاج في بعض ذلك إلى زيادة بصيرة كما في مسألة ابن عباس وعمر المذكورة، وسيأتي له في فصل المسألة التابعة شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد لله تعالى، وينزاح بتحققها دعاوى الزائفين والمحرفين.

(٤) أي: الظاهر والباطن على التفسير الذي ارتضاه.

عن هذه الآية: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ [النصر: ١]، فقلت: إنما هو أجَل رسول الله ﷺ أعلمه إياه، وقرأ السورة إلى آخرها، فقال عمر: والله ما أعلم منها إلا ما تعلم»[(١)].

فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيَّه ﷺ أن يسبِّح بحمد ربه ويستغفره إذا نصره الله وفتح عليه، وباطنها أن الله نعى إليه نفسه.

ولمَّا نزل قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ الآية [المائدة: ٣]؛ فرح الصَّحابة وبكى عمر، وقال: «ما بعد الكمال إلَّا النُّقصان»[(٢)]، مستشعراً نعيه عليه [الصلاة و] السلام، فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً.

وقال تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ﴾ الآية [العنكبوت: ٤١]، قال الكفار: ما بال العنكبوت والذُّباب يُذكران[(٣)] في القرآن؟! ما هذا كلام الإله. فنزل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ﴾[(٤)] [البقرة: ٢٦] فأخذوا بمجرّد الظاهر، ولم ينظروا في المراد؛ فقال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۖ﴾ الآية [البقرة: ٢٦].

ويشبه ما نحن فيه نظر الكفّار للدنيا، واعتدادهم منها بمجرَّد الظاهر الذي هو لهوٌ ولعب وظِلٌّ زائلٌ، وترك ما هو مقصود منها، وهو كونها مجازاً ومَعْبَراً لا مَحلّ سكنى، وهذا هو باطنها على ما تقدم[(٥)] من التفسير.

ولما قال تعالى: ﴿عَلَيۡهَا تِسۡعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر: ٣٠] نَظَر الكفّارُ إلى ظاهر العدد؛ فقال أبو جهل ـ فيما روي ـ: يعجز[(٦)] كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم! فبيّن الله تعالى باطن الأمر بقوله: ﴿وَمَا جَعَلۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةٗۙ﴾ إلى قوله: ﴿وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ وَٱلۡكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۚ﴾[(٧)] [المدثر: ٣١].

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤٢٩٤، وأحمد: ٣١٢٧.

(٢) ★ أخرجه ابن أبي شيبة: (٧/ ٨٨)، وابن جرير في «تفسيره»: (٤/ ٤١٧).

(٣) ★ في المطبوع: يذكر.

(٤) ★ أخرجه عبد الرزاق في «تفسيره»: (١/ ٤١)، وابن جرير في «تفسيره»: (١/ ٢١٣) عن قتادة، وأورده السيوطي في «الدر المنثور»: (١/ ١٠٣) وعزاه لعبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم. وقال في «الباب النقول» ص١٧: وذِكر المشركين لا يلائم كون الآية مدنية، وما أوردناه عن قتادة والحسن؛ حكاه عنهما الواحدي بلا إسناد بلفظ: قالت اليهود، وهو أنسب.

(٥) وسيأتي له مزيد بسط في المسألة الثالثة من مبحث التعارض.

(٦) ★ في المطبوع: لا يعجز.

(٧) ★ أخرجه الطبري في «تفسيره»: (١٢/ ٣١٢) عن ابن عباس، وانظر «الدر المنثور»: (٨/ ٣٣٣).

وقال: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨]؛ فنظروا إلى ظاهر الحياة الدنيا، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨].

وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ﴾ الآية [لقمان: ٦]، لمّا نزل القرآن الذي هو هدى للناس ورحمة للمحسنين؛ ناظره الكافر[1] النضر بن الحارث بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء[2]، فهذا هو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله.

وقال تعالى في المنافقين: ﴿لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِى صُدُورِهِم مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: ١٣] وهذا عدم فقه منهم؛ لأن مَن علم أنَّ الله هو الذي بيده ملكوت كلِّ شيء، وأنه [هو] مصرِّف الأمور؛ فهو الفقيه، ولذلك قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الحشر: ١٣].

وكذلك قوله تعالى: ﴿صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢٧] لأنهم نظر بعضهم إلى بعض: هل يراكم من أحد؟ ثم انصرفوا.

فاعلم أنَّ الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم؛ فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك؛ فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه.

فصل: (المعاني التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها)

فكلُّ ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلَّا عليها؛ فهو داخل تحت الظاهر.

فالمسائل البيانية والمَنازعُ البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن، فإذا فُهِم الفرق بين «ضيِّق» في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[3] [الأنعام: ١٢٥] وبين «ضائق» في قوله: ﴿وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ﴾ [هود: ١٢].

والفرق[4] بين النداء بـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[5]، أو ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾[6]، وبين النداء

---

(١) ★ في الأصل: الكفار.

(٢) ★ أخرجه البيهقي في «الشعب»: ٥١٩٤ عن ابن عباس موقوفاً، وذكره السيوطي في «الدر المنثور»: (٦/٥٠٦).

(٣) صفة مشبهة دالة على الثبوت والدوام في حق من يريد الله أن يضله بخلاف «ضائق» اسم الفاعل الدال على الحدوث والتجدد، وأنه أمر عارض له ﷺ.

(٤) ويبقى الكلام في أن هذا الفرق يرجع في جميع ما ذكره إلى المعاني الثانوية التي هي منازع بيانية، أو أنه يرجع إلى المعاني الوضعية في بعض الأمثلة.

(٥) مدني خاص.

(٦) مكي خاص.

بـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾[١]، أو بـ: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾[٢].

والفرق بين ترك العطف في قوله: ﴿إِنَّ[٣] ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ [البقرة: ٦] والعطف في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [لقمان: ٦] وكلاهما قد تقدم عليه وصف المؤمنين.

والفرق بين تركه أيضاً في قوله: ﴿مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [الشعراء: ١٥٤] وبين الآية الأخرى: ﴿وَمَآ[٤] أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [الشعراء: ١٨٦].

والفرق بين الرفع[٥] في قوله: ﴿قَالَ سَلَٰمٌ﴾ [هود: ٦٩] والنَّصب فيما قبله من قوله: ﴿قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾ [هود: ٦٩].

والفرق بين الإتيان بالفعل[٦] في التذكُّر من قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟﴾ [الأعراف: ٢٠١] وبين الإتيان باسم الفاعل في الإبصار من قوله: ﴿فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١].

---

(١) للناس كافة.

(٢) للناس كافة.

(٣) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب، تقريراً لكونه يقيناً لا شك فيه، وفي ضمن هذا البيان اتصاف الكفار بالإصرار على الكفر والضلال، بحيث لا يجدي فيهم الإنذار ولا يستفيدون من الكتاب؛ فالآية تكميل لما قبلها؛ فالمحل للفصل، أما آية: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾؛ فالمقصود منها مع سابقتها أن الناس على صنفين، مهتد هاد، وضال مضل، وبينهما التضاد؛ فالمحل للوصل، فقوله: «وكلاهما تقدم عليه... إلخ»، يعني: الذي كان يقتضي الوصل لشبه التضاد المعتبر جامعاً، وهذا من المنازع البلاغية، وكذلك الأمثلة بعده كما سيقول: «من الأمور المعتبرة... إلخ»، وإن كانت حروف النداء المتقدمة من أصل الوضع والمعاني الأولية، ومثله يقال في دلالة الفعل واسم الفاعل.

(٤) أدخل الواو بين الجملتين للدلالة على أن كلًّا من التسحير والبشرية منافٍ للرسالة، أما في آية: ﴿مَآ أَنتَ﴾؛ فإنما قصدوا كونه مسحراً وأكدوه بأنه بشر مثلهم، وفي «الكشاف» غير هذا الوجه مما يقتضي أن كلًّا له موضع اختصاصه، هذا ومعلوم أن الآيتين في قصتين متغايرتين بشأن صالح وشعيب عليهما السلام، الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذي أشرنا إليه وإن كان في قصتين.

(٥) لقصد الثبات؛ فيكون تحيّته أحسن من تحيّتهم؛ لأنهما جملة اسمية.

(٦) لأنه يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بسبب المس، بخلاف الإبصار بالحق؛ فهو ثابت له قائم بهم؛ لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل، وقد يغطيه مس الشيطان؛ فتجدد التذكر يكشف هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذي عهدوه قائماً بنفوسهم؛ أي: يفاجئهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر.

أو فهم الفرق بين «إذا» و«إن» في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ[1] قَالُوا لَنَا هَٰذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ﴾ [الأعراف: ١٣١]، وبين «جاءتهم» و«تصبهم» بالماضي مع «إذا»، والمستقبل مع «إن».

وكذلك قوله: ﴿وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ [الروم: ٣٦] مع إتيانه بقوله: ﴿فَرِحُوا﴾ بعد إذا، و﴿يَقْنَطُونَ﴾ بعد «إن»، وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخري أهل البيان؛ فإذا حصل فهم ذلك كلّه على ترتيبه في اللّسان العربي؛ فقد حصل فهم ظاهر القرآن.

ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة؛ فقال الله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ الآية [البقرة: ٢٣]، وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [هود: ١٣] وهو لائق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا بغيرها؛ إذ لم يؤتَوْا على هذا التقدير إلّا من باب ما يستطيعون مثله في الجملة، ولأنهم دعوا وتحروا وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن الذي هو مراد الله من إنزاله؛ فإذا عرفوا عجزهم عنه؛ عرفوا صدق الآتي به وحصل الإذعان، وهو باب[2] التوفيق والفهم لمراد الله تعالى.

وكلُّ ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية، والإقرار لله بالربوبية؛ فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله.

ويتبيَّن ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً، ومن ذلك أنه لما نزل: ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٥] قال أبو الدَّحداح[3]: إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا، هذا معنى الحديث.

---

(١) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الخصب والرخاء والعافية، ولما كانت هذه الحسنات شائعة عامة الوقوع بمقتضى العناية الإلهية بسبق الرحمة وشيوع النعمة كانت متحققة؛ فجيء فيها بالماضي وبإذا، وتعريف الحسنة، ولما كانت السيئة التي يراد منها أنواع البلاء نادرة الوقوع ولا تتعلق الإرادة بها إلا تبعاً؛ فإن النقمة بمقتضى العناية الإلهية إنما تستحق بالأعمال، جيء فيها بأداة الشك، ولفظ الفعل المستقبل، وتنكير السيئة.

(٢) أي: فالإعجاز الذي يترتب على فصاحته يقصد منه أثره، وهو رجوعهم بسبب العجز إلى تصديقه والتفهم في مراده، فما كان مؤدياً إلى العجز عن المعارضة وإلى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر، وما يجيء بعد ذلك من ثمرة الاعتراف، وهو فهم المعاني التي يتحقق بها للعبد وصف العبودية والقيام بموجبها؛ فذلك من الباطن المراد والمقصود من الإنزال.

(٣) ★ أبو الدحداح: هو ثابت بن الدحداح بن تميم بن إياس الأنصاري، حليف لهم. انظر ترجمته في «طبقات ابن سعد»: (٨/ ٤٠٥)، و«الإصابة في تمييز الصحابة»: (٧/ ١١٩).

وقالت[١] اليهود: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١] ففهم أبي الدَّحداح ﷺ هو الفقه، وهو الباطن المراد، وفي رواية قال أبو الدَّحداح: يستقرِضُنا وهو غني؟ فقال عليه [الصلاة و] السلام: «نعم ليُدْخِلَكم الجنة»[٢] وفي الحديث قصة، وفهم اليهود لم يزد على مجرَّد القول العربي الظاهر، ثم حمل استقراض الرَّب الغني على استقراض العبد الفقير، عافانا الله من ذلك.

ومن ذلك [أنَّ] العبادات المأمور بها، بل المأمورات والمنهيات كلّها إنما طلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه، ألا تراه قال[٣]: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، وفي الأخرى: ﴿قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: ١٠] والشكر ضد الكفر؛ فالإيمان وفروعه هو الشكر، فإذا دخل المكلَّف تحت أعباء التكليف بهذا القصد؛ فهو الذي فهم المراد من الخطاب، وحصَّل باطنه على التمام، وإنَّ هو فَهِم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط؛ فهذا خارج عن المقصود، وواقف مع ظاهر الخطاب؛ فإن الله قال: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ﴾ [التوبة: ٥]، ثم قال: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ﴾ [التوبة: ٥].

فالمنافق إنما فهم مجرَّد ظاهر الأمر، من أن الدخول فيما دخل فيه المسلمون موجب لتخلية سبيلهم؛ فعملوا على الإحراز من عوادي الدنيا، وتركوا المقصود من ذلك، وهو الذي بيَّنه القرآن، من التعبُّد لله والوقوف على قدم الخدمة، فإذا كانت الصلاة تُشعر بإلزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره؛ فمَن دخلها عرياً من ذلك كيف يُعدّ ممن فهم باطن القرآن؟

وكذلك إذا كان له مال حالَ عليه الحَوْل؛ فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير، موعوداً[٤] عليه بالمزيد؛ فوهبه عند رأس الحَوْل فراراً من أدائها لا قَصْدَ له إلَّا ذلك، فكيف يكون شاكراً للنعمة؟

وكذلك من يُضارّ الزوجة لتنفكّ له من المَهر على غير طيب النفس لا يعدُّ عاملاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ ۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩] حتى يجري على معنى قوله تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: ٤].

---

(١) راجع: «روح المعاني» في الآية.

(٢) ★ أخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (٢/٦٠٧)، والطبراني في «الكبير»: ٢٢/(٧٦٤)، وأبو يعلى: ٤٩٨٦، والبيهقي في «الشعب»: ٣٤٥٢، من حديث ابن مسعود ﷺ، وذكره السيوطي في «الدر المنثور»: (٧/٧٤٦)، وعزاه لسعيد بن منصور وابن سعد والبزار وابن المنذر وابن أبي حاتم والحكيم الترمذي في «نوادر الأصول».

(٣) ★ في (د): ألا ترى قوله.

(٤) ★ في (د): عوداً.

وتجري ها هنا مسائل الحِيل أمثلةً لهذا المعنى؛ لأن مَن فهم باطن ما خُوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومَن وقف مع مجرَّد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود؛ اقتحم هذه المتاهات البعيدة.

وكذلك تجري مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً، وهم الذين يتَّبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله؛ كما قال[1] الخوارج لعليّ رضي الله عنه: إنه حكَّم الخلق في دِين الله، والله يقول: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠، ٦٧] وقالوا: إنه محا نفسه من إمارة المؤمنين[2]، فهو إذاً أمير الكافرين.

وقالوا لابن عباس: لا تناظروه؛ فإنه ممن قال الله فيهم: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨].

وكما زعم أهل التشبيه في صفات[3] الباري تعالى حين أخذوا بظاهر قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧] وحكموا مقتضاه بالقياس على المخلوقين، فأسرفوا ما شاؤوا[4].

فلو نظر الخوارج أنَّ الله تعالى قد حَكَّم الخلق في دينه في قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقوله: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥] لعلموا أنَّ قوله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠، ٦٧] غير منافٍ لما فعله عليّ رضي الله عنه، وأنه من جملة حُكم الله؛ فإنَّ تحكيم الرجال يرجع[5] به الحكم لله وحده، فكذلك ما كان مثله مما فعله عليّ.

ولو نظروا إلى [أن] محو الاسم من أمر لا يقتضي إثباته لضده؛ لما قالوا: إنه أمير الكافرين، وهكذا المشبِّهة لو حقَّقت معنى قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] في الآيات المذكورة؛ لفهموا بواطنها، وأنَّ الربَّ منزَّه عن سِمات المخلوقين.

---

(١) هو وما يأتي بعد في قوله: «فلو نظر... إلخ» يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق في المسألة الثانية من مبحث الأحكام.

(٢) ★ في الأصل: المسلمين.

(٣) ★ في (د): صفة.

(٤) ★ مذهب أهل السنة والجماعة إمرار هذه الآيات والأحاديث الخاصة بالصفات من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تأويل، فهم وسط بين المشبهة والمعطلة. قال السفاريني في منظومته «الدرة المضية»:

فكلُّ ما جاء مِن الآياتِ ... أو صَحَّ في الأخبار عن ثقاتِ
من الأحاديث نمرُّه كما ... قد جاء فاسمع من نظامي واعلَما
ولا نَرُدُّ ذاك بالعُقولِ ... لقولِ مفترٍ به جَهولِ
فعِقْدُنا الإثباتُ يا خليلي ... من غيرِ تعطيلٍ ولا تَمثيلِ

انظر: «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ٥٧)، و«لوامع الأنوار البهية» للسفاريني: (١/ ٩٣).

(٥) ★ في الأصل: بالنص يرجع.

وعلى الجملة؛ فكلُّ من زاغ ومالَ عن الصّراط المستقيم؛ فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً، وكلُّ من أصاب الحقَّ وصادف الصواب؛ فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه.

المسألة التاسعة: (شروط الظاهر)

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجرَّداً لا إشكال فيه؛ لأن المُوالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مُبين، وقد قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ﴾ [النحل: ١٠٣] ثم ردَّ الحكاية عليهم بقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

وهذا الرَّد على شرط الجواب في الجدل؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم، والبشر هنا حَبْر، وكان نصرانياً فأسلم، أو سَلْمان، وقد كان فارسياً فأسلم، أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّۗ﴾ [فصلت: ٤٤].

وقد علم أنهم لم يقولوا شيئاً من ذلك، فدلَّ على أنه عندهم عربي، وإذا ثبت هذا؛ فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه؛ فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي.

فإذاً؛ كلُّ معنى مستنبط من القرآن غير جارٍ على اللسان العربي؛ فليس[١] من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه ولا مما يستفاد به، ومن ادّعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل، وقد مر[٢] في كتاب المقاصد بيان هذا المعنى، والحمد لله.

ومن أمثلة هذا الفصل ما ادّعاهُ مَن لا خَلاق له من أنه مسمّى في القرآن؛ كبَيان بن سمعان، حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ الآية [آل عمران: ١٣٨]، وهو من التُّرَّهات بمكان مكين، والسكوت على الجهل كان أَولى به من هذا الافتراء البارد، ولو جرى له على اللسان العربي لعدّه الحمقى من جملتهم[٣]، ولكنه كشف عوار نفسه من كلِّ وجه، عافانا الله وحفظ علينا العقل والدين بمَنِّه.

---

(١) سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير.

(٢) في النوع الثاني في وضع الشريعة للأفهام (١/ ٣٩٦).

(٣) لعل الأصل: «من جملة أدلتهم»؛ أي: لكان أتباعه يعدون هذا دليلاً على صحة زعمهم في هذا الرجل، ولكنه فضح نفسه وكشف عواره كما قال، فلم يجعلوا قوله: «إن الله يشير إليه في كتابه... إلخ»؛ لم يجعلوه من الأدلة على عقيدتهم فيه؛ لنبوه ظاهراً وباطناً عن الجادة، وتقدم له في المقاصد أن هذا المثال مما فقدت فيه شروط صحة التأويل لفظاً ومعنى.

وإذا كان بيانٌ في الآية عَلَماً له؛ فأيّ معنى لقوله: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾! كما يقال: هذا زيد للناس، ومثله في الفُحش من تَسمّى بالكسف، ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا﴾ الآية [الطور: ٤٤]، فأيّ معنى يكون للآية على زعمه الفاسد! كما تقول: وإن يروا رجلاً من السماء ساقطاً يقولوا: سحاب مركوم! تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً!

وبَيَان بن سَمعان هذا هو الذي تُنسب إليه البيانية من الفرق[1]، وهو ـ فيما زعم ابن قتيبة[2] ـ أوّلُ من قال بخلق القرآن؛ والكِسْف هو أبو منصور الذي تنسب إليه المنصورية[3].

وحكى بعض العلماء أنَّ عُبيد الله الشيعي المتسمّي[4] بالمهدي حين ملك إفريقية واستولى عليها؛ كان له صاحبان من كُتامة يقتصر[5] بهما على أمره، وكان أحدهما يسمّى بنصر الله، والآخر بالفتح؛ فكان يقول لهما: أنتما اللذان ذكركما الله في كتابه فقال: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: ١] قالوا: وقد كان عمل ذلك في آيات من كتاب الله تعالى، فبدَّل قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] بقوله: كُتامة خير أُمة أخرجت للناس! ومن كان في عقله لا يقول مثل هذا؛ لأن المتسمّيَيْن بنصر الله والفتح المذكورَيْن إنما وُجدا بعد مئين من السنين من وفاة رسول الله ﷺ؛ فيصير المعنى: إذا متَّ يا محمد ثم خُلق هذان ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ۝ فَسَبِّحْ﴾ الآية [النصر: ٢]! فأيّ تناقض وراء هذا الإفك الذي افتراه الشيعي قاتَلَه الله؟

ومن أرباب الكلام من ادَّعى جواز نكاح الرجل منّا تسع نسوة حرائر، مستدلًّا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣] ولا يقول مثلَ هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثُلاث ورُباع.

ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالاً؛ لأن الله قال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣] فلم يحرم شيئاً غير لحمه، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره، بخلاف العكس.

---

(١) من الرافضة، وقد قتله خالد القسري وأراح العباد من شره.

(٢) ★ في «اختلاف الحديث»: (١/ ٢١٨).

(٣) ★ المنصورية فرقة من فرق الشيعة، وأبو منصور العجلي: هو الذي عزا نفسه إلى أبي جعفر محمد الباقر في الأول، فلما تبرأ منه الباقر وطرده زعم أنه هو الإمام، ودعا الناس إلى نفسه. انظر: «الملل والنحل»: (١/ ١٤٣)، و«الفرق بين الفرق» ص٢٤٣.

(٤) ★ في (د): المسمى.

(٥) ★ في (د): ينتصر.

ومنهم من فسَّر الكرسي في قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] بالعلم، مستدلِّين ببيت لا يُعرف، وهو:

ولا يُكَرسِئُ علم الله مخلوق[١]

كأنه عندهم: ولا يعلم علمه، ويُكَرسِئ مهموز، والكرسي غير مهموز.

ومنهم من فسَّر غوى في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] أنه تَخِم من أكل الشجرة، من قول العرب: غَوِيَ الفصيل يَغوى غَوىً، إذا بشم[٢] من شرب اللبن، وهو فاسد؛ لأن غوي الفصيل فَعِلَ، والذي في القرآن على [وزن] فَعَلَ.

ومنهم من قال في قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩] أي: ألقينا فيها، كأنه عندهم من قول الناس: ذَرَتْهُ الرياح، وذرأ مهموز، وذرا غير مهموز.

وفي قوله: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥] أي: فقيراً إلى رحمته، من الخَلّة بفتح الخاء، محتجين على ذلك بقول زهير[٣]:

وإن أتاه خليلٌ يومَ مسألةٍ

قال ابن قتيبة: أيُّ فضيلة لإبراهيم في هذا القول؟ أما يعلمون أنَّ الناس فقراء إلى الله؟ وهل إبراهيم في لفظ خليل الله إلا كما قيل: موسى كليم الله، وعيسى روح الله؟ ويشهد له الحديث: **«لو كنتُ متَّخِذاً خليلاً [غيرَ ربي] لاتخذتُ أبا بكر خليلاً؛ إن صاحبكم خليل الله»**[٤]، وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً للرأي، وقد أدَّاهم ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربي ولا لمعناه برهان كما رأيت، وإنما أكثرت من الأمثلة، وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية، والمعنى على ما علمت، لتكون تنبيهاً على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها.

---

(١) ★ ذكر هذا البيت النحاس في «معاني القرآن»: (١/ ٢٦٣)، وأبو حيان في «البحر المحيط»: (٣/ ١٢)، والسمين الحلبي في «الدر المصون»: (١/ ٩٣٦). وفي (د): بكرسئ.

(٢) ★ البَشَم: التخمة. «مختار الصحاح»: (بشم).

(٣) ★ في «ديوانه» ص٨٢، يمدح هَرِم بن سنان، وعجز البيت:

يقولُ لا غائبٌ مالي ولا حَرِمُ.

وفي الأصل: بزهير في قوله.

(٤) ★ أخرجه مسلم: ٦١٧٦، وأحمد: ٤١٦١، من حديث ابن مسعود ﷺ دون لفظة «غير ربي».

فصل: (شرط الباطن موافقة اللغة وشهادة الشرع)

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضاً مما تقدم في المسألة قبلها، ولكن يشترط فيه شرطان:

أحدهما: أنْ يصحّ على مقتضى الظاهر والمقرر في لسان العرب، ويجري[1] على المقاصد العربية.

والثاني: أنْ يكون له شاهد نصّاً أو ظاهراً في محلٍّ آخر يشهد لصحته من غير معارض.

فأما الأول: فظاهر من قاعدة كون القرآن عربيّاً؛ فإنه لو كان فهم لا يقتضيه كلام العرب؛ لم يوصف بكونه عربيّاً بإطلاق، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه، وما كان كذلك؛ فلا يصح أنْ يُنسب إليه أصلاً؛ إذ ليست نسبته إليه على أن[2] مدلوله أولى من نسبة ضدِّه إليه، ولا مرجِّح يدل على أحدهما؛ فإثبات أحدهما تحكُّم وتقوُّل على القرآن ظاهر، وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم، والأدلة المذكورة في أنَّ القرآن عربي جارية هنا.

وأما الثاني: فإنه[3] إنْ لم يكن له شاهد في محلّ آخر أو كان له معارض صار من جملة الدَّعاوى التي تدَّعى على القرآن، والدعوى المجرَّدة غير مقبولة باتفاق العلماء.

وبهذين الشرطين يتبيَّن صحة ما تقدم أنه الباطن؛ لأنهما مُوفَّران فيه، بخلاف ما فسَّر به الباطنية؛ فإنه ليس من علم الباطن، كما أنه ليس من علم الظاهر؛ فقد قالوا في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ [النمل: ١٦]: إنه الإمام ورث النبي علمه.

وقالوا في «الجنابة»: إنَّ معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السِّر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق، ومعنى «الغُسل» تجديد العهد على من فعل ذلك، ومعنى «الطهور» هو التبرُّؤ والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام، و«التيمم» الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام، و«الصيام»، الإمساك عن كشف السِّر، و«الكعبة»، النبي، و«الباب»، عليّ، و«الصفا» هو النبي، و«المروة» عليّ، و«التلبية» إجابة الداعي، و«الطواف سبعاً» هو الطواف بمحمد ﷺ إلى تمام الأئمة السبعة، و«الصلوات الخمس» أدلة على الأصول الأربعة وعلى

(١) أي: بحيث يجري... إلخ.

(٢) ★ في الأصل: أنه.

(٣) ★ في (د): فلأنه.

الإمام، و«نار إبراهيم» هو غضب نمرود لا النار الحقيقية، و«ذبح إسحاق»[1] هو أخذ العهد عليه، و«عصا موسى» حجَّته التي تلقفت شُبه السَّحرة، و«انفلاق البحر» افتراق علم موسى عليه السلام فيهم، و«البحر» هو العالم، و«تظليل الغمام»، نصب موسى الإمام لإرشادهم، و«المن»، علم نزل من السماء، و«السلوى» داع من الدُّعاة، و«الجراد والقمل والضفادع» سؤالات موسى وإلزاماته التي تسلطت عليهم، و«تسبيح الجبال» رجالٌ شِدَاد في الدين، و«الجن الذين ملكهم سليمان» باطنية ذلك الزمان، و«الشياطين» هم الظاهرية الذين كلفوا الأعمال الشاقة، إلى سائر ما نقل من خباطهم الذي هو عين الخبال، وضُحْكة السامع، نعوذ بالله من الخذلان.

قال القتبي[2]: وكان بعض أهل الأدب يقول: ما أشبَه تفسير الروافض للقرآن إلَّا بتأويل رجل من أهل مكة للشِّعر؛ فإنه قال ذات يوم: ما سمعتُ بأكذب من بني تميم، زعموا أنَّ قول القائل:

بيتٌ زُرارةُ مُحتبٍ بفِنائه ... ومُجاشعٌ وأبو الفوارس نَهْشَلُ

إنه في رجل[3] منهم، قيل له: فما تقول أنت فيه؟ قال: البيت بيت الله، وزرارة الحج[4]، قيل: فمجاشع؟ قال: زمزم جشعت بالماء. قيل: فأبو الفوارس؟ قال: أبو قبيس، قيل: فنهشل؟ قال: نهشل أشده[5]، وفكّر[6] ساعة، ثم قال: نعم، نهشل مصباح الكعبة؛ لأنه طويل أسود، فذلك نهشل، انتهى ما حكاه.

فصل: (فواتح السور)

وقد وقعت في القرآن تفاسير مُشكلة يمكن أن تكون من هذا القبيل، أو من قبيل الباطن الصحيح، وهي منسوبة لأُناس من أهل العلم، وربما نُسب منها إلى السَّلف الصالح.

فمن ذلك: فواتح السور، نحو ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١] و﴿الٓمٓصٓ﴾ [الأعراف: ١] و﴿حمٓ﴾ [غافر: ١]

---

(١) ★ اختلف في تعيين الذبيح، فالراجح أنه إسماعيل وليس إسحاق، وهو ما ذهب إليه شيخ الإسلام في «منهاج السنة النبوية»: (٥/ ٣٥٣)، وابن القيم في «زاد المعاد»: (١/ ٧٠)، وغيرهما.

(٢) ★ هو ابن قتيبة، في كتابيه «اختلاف الحديث»: ص٧٢، و«عيون الأخبار»: (٢/ ١٤٦).

(٣) ★ كذا في الأصل و(د). وفي «اختلاف الحديث»: رجال.

(٤) صوابه: «الحجر»؛ بكسر الحاء، كما هو الرواية عن ابن قتيبة.

(٥) الرواية «أشدها»؛ أي: أصعبها في بيان معناه.

(٦) في (د): صمَت.

ونحوها، فُسرت بأشياء، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح، ومنها ما ليس كذلك، فينقلون عن ابن عباس رضي الله عنهما في[1]: ﴿الٓمٓ﴾ أن (ألف) الله، و(لام) جبريل، و(ميم) محمد ﷺ.

وهذا إنْ صحَّ في النقل فمشكل؛ لأن هذا النمط من التَّصرف لم يثبت في كلام العرب هكذا مطلقاً، وإنما أتى مثله إذا دلَّ عليه الدليل اللفظي أو الحالي؛ كما قال:

قلتُ لها قفي فقالت قاف[2]

وقال:

قالوا جميعاً كلهم بلا فا[3]

وقال:

ولا أريد الشَّرَّ إلا أن تا[4]

والقول في ﴿الٓمٓ﴾ ليس[5] هكذا، وأيضاً فلا دليل من خارج يدلُّ عليه؛ إذ لو كان له دليل لاقتضت[6] العادة نقله؛ لأنه من المسائل التي تتوافر الدواعي على نقلها لو صح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه، ولمَّا لم يثبت شيء من ذلك؛ دلَّ على أنه من قبيل المتشابهات؛ فإنه ثبت له دليل يدل عليه صير إليه.

وقد ذهب فريق إلى أنَّ المراد الإشارة إلى حروف الهجاء، وأنَّ القرآن منزل بجنس هذه الحروف وهي العربية، وهو أقرب من الأول، كما أنه نقل أنَّ هذه الفواتح أسرار لا يعلم تأويلها إلَّا الله، وهو أظهر الأقوال؛ فهي من قبيل المتشابهات، وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبيهاً على مدة هذه الملة، وفي السِّيَر ما يدل على هذا المعنى، وهو قول يفتقر إلى أنَّ

---

(١) ★ في (د): أن.

(٢) ★ وعجزه: لا تحسبينا قد نسينا الإيجاف انظر: «تفسير الطبري»: (١١/ ٤٠٥)، و«تفسير ابن كثير»: (٤/ ٢٨٢)، و«الإتقان»: (٢/ ٢٣). قال السيوطي: أي: وقفت.

(٣) ★ ذكره الداني في «نقط المصاحف» ص٥٢، و«الإتقان»: (٢/ ٢٣) بلفظ: «ألا» بدل «بلا». وصدره: (وناداهم ألا الحموا ألاتا) قال السيوطي: أراد ألا تركبون ألا فاركبوا.

(٤) ★ ذكره ابن جني في «سر صناعة الإعراب»: (١/ ٨٣)، والسيوطي في «الإتقان»: (٢/ ٢٣)، وصدره:

بالخير خيرات وإن شراً فا

قال السيوطي: أراد وإن شراً فشر وإلا أن تشاء.

(٥) الأمثلة الثلاثة أدلتها من اللفظ، وليس في ﴿الٓمٓ﴾ ما يدل على هذا التفسير من اللفظ، وقوله: «وأيضاً»؛ أي: ولا قرينة خارجة عن اللفظ أيضاً، وهو ما سماه بالدليل الحالي، أي: غير المقالي، وقوله: «لو صح... إلخ» تأكيد لإضعاف هذا المعنى؛ فإن الراجح أن أوائل السور من المتشابه الذي اختص الله بعلمه.

(٦) ★ في الأصل: لاقتضاء.

العرب كانت تعهد في استعمالها الحروف المقطعة أن تدلَّ بها على أعدادها، وربما لا يوجد مثل هذا لها ألبتة، وإنما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السِّير.

فأنت ترى هذه الأقوال مشكلة إذا سَبَرناها بالمسبار المتقدم؛ وكذلك سائر الأقوال المذكورة في الفواتح مثلها في الإشكال وأعظم، ومع إشكالها فقد اتخذها جمعٌ من المنتسبين إلى العلم، بل إلى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور، حُجَجاً في دعاوٍ ادّعوها على القرآن، وربما نسبوا شيئاً من ذلك إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وزعموا أنها أصل العلوم ومنبع المكاشفات على أحوال الدنيا والآخرة، وينسبون ذلك إلى أنه مراد الله تعالى في خطابه العرب الأمية التي لا تعرف شيئاً من ذلك، وهو إذا سُلّم أنه مراد في تلك الفواتح في الجملة؛ فما الدليل على أنه مراد على كلِّ حال من تركيبها على وجوه، وضرب[1] بعضها ببعض، ونسبتها إلى الطبائع الأربع، وإلى أنها الفاعلة في الوجود، وأنها مجمل كل مفصّل، وعنصر كل موجود، ويرتبون في ذلك ترتيباً جميعه دعاوى مُحالةٌ على الكشف والاطلاع، ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على كلِّ حال، كما أنه لا يعدُّ دليلاً في غيرها، كما سيأتي بحول الله.

فصل: (ما نقل في تفسير الأنداد)

ومن ذلك أنه نُقل عن سهل بن عبد الله[2] في فهم القرآن أشياء مما يعدُّ من باطنه؛ فقد ذُكر عنه أنه قال في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢] أي: أضداداً. قال: وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء، الطوَّاعة إلى حظوظها ومهنتها[3] بغير هدى من الله.

وهذا يشير إلى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد، حتى لو فصل لكان المعنى: فلا تجعلوا الله أنداداً لا صنماً ولا شيطاناً ولا النفس ولا كذا، وهذا مشكل الظاهر جدّاً؛ إذ

(١) وأنها بهذا الحساب تبين تواريخ أمم سابقة ولاحقة، ومن ذلك أن محيي الدين بن عربي ذكر في «فتوحاته» عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ [النبأ: ٢٩]: «إن الله أودع في القرآن من العلوم ما هي خارجة عن حصرنا لها، وقال: سألت بعض العلماء: هل يصح لأحد حصر أمهات هذه العلوم؟ فقال: إنها مئة ألف نوع وست مئة نوع، كل نوع منها يحتوي على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى».

★ قلت: كتاب «الفتوحات المكية» وكذا كتاب «فصوص الحكم» من الكتب التي حذر منها العلماء كثيراً، إذ فيهما تقرير لمذهب وحدة الوجود، والعقائد المنحرفة. انظر: «تنبيه الغبي» للبقاعي، و«الرد على القائلين بوحدة الوجود» لعلي القاري.

(٢) ★ التستري في «تفسيره» ص١٤.

(٣) ★ كذا في الأصل و(د): وفي «تفسير التسترى»: المتطلعة إلى حظوظها ومناها.

كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدلُّ على أنَّ الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذونها أرباباً؛ ولكن له وجه جارٍ على الصحة، وذلك أنه لم يقل: إنَّ هذا هو تفسير الآية، ولكن أتى بما هو ند[١] في الاعتبار الشرعي الذي شهد له القرآن من جهتين:

إحداهما[٢]: أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار؛ فيجريه فيما لم تنزل فيه؛ لأنه يجامعه في القصد أو يقاربه؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لنده الجاري على مناقضته، والنفسُ الأمّارة هذا شأنها؛ لأنها تأمر صاحبها بمراعاة حظوظها، لاهيةً أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها، وهذا هو الذي يعني به الند في نده؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه، وشاهد صحة هذا الاعتبار في قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] وهم لم يعبدوهم من دون الله، ولكنهم ائتمروا بأوامرهم، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان؛ فما حرَّموا عليهم حرَّموه، وما أباحوا لهم حلَّلوه[٣]، فقال الله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ [أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ]﴾ [التوبة: ٣١] وهذا شأن المتبع لهوى نفسه.

والثانية: أن الآية وإن نزلت في أهل الأصنام؛ فإن لأهل الإسلام فيها نظراً بالنسبة إليهم،

---

(١) أي: جاء بالمعنى في «الند»، وأجراه في الآية وإن لم تنزل فيه؛ لكونه يعتبر شرعاً كالند الذي نزلت فيه، ويشهد لاعتبار هذا الإجراء وجهان: أحدهما: في نفس موضوع اتخاذ الأنداد والأرباب، والثاني: أعم من ذلك، وهو حذر الصَّحابة وخوفهم من تطبيق الآيات التي أنزلت في الكفار عليهم؛ فاجتنبوا لذلك ما ورد خاصًا بالكفار مما اقتضى اتصاف هؤلاء بالحرمان، ولو كان من أصل المباحات؛ كالتوسع في أخذ الحظوظ الدنيوية.

(٢) في الأسلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى، وذلك لأن «كون الناظر في معنى الآية، أخذ معنى. . .» إلى قوله: «أو يقاربه»، هذا المقدار عام، وهو شرح لموضوع المعاني الاعتبارية التي يلتفت إليها الصوفية، وليس خاصاً بالجهة الأولى، بل هو جارٍ في الجهة الثانية وغيرها في كل ما روعي فيه معنى اعتباري؛ فكان المناسب أن يقدم هذا الشرح بعد قوله: «في الاعتبار الشرعي»، ثم يقول: وهذا الاعتبار الذي اعتبره سهل يشهد له وجهان: أحدهما: خاص بالموضوع، وهو الآية الأولى؛ فحقيقة الند. . . إلخ، والثاني عام، وهو الآية الثانية، ويقول في الثانية: إن لأهل الإسلام نظراً واعتباراً في الآية؛ فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه، وإن لم تنزل فيه، ويشرحه كما شرح مسألة الند، لو صنع ذلك لاتضح المقام واتسق الكلام.

(٣) أي: مع أن المحرم والمحلل هو الله، فلما أمرت النفس صاحبها بمقتضى هواها صادة عن أوامر الله كان فيه معنى اتخاذها لله نداً، كما أن في ائتمارهم وانتهائهم بأوامر الأحبار هذا الاتخاذ الذي قرره القرآن، ولذلك قال: «وهذا هو شأن المتبع لهوى نفسه».

ألا ترى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال[1] لبعض مَن توسع في الدنيا من أهل الإيمان: أين تذهب بكم هذه الآية ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠]، وكان هو يعتبر نفسه بها، وإنما أنزلت في الكفار؛ لقوله: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ﴾ الآية [الأحقاف: ٢٠]، ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص؛ فإذا كان كذلك؛ صح التنزيل بالنسبة إلى النفس الأمارة في قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]، والله أعلم.

فصل: (ما نقل في تفسير الأكل من الشجرة)

ومن المنقول عن سهل أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥] قال[2]: «لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة، وإنما أراد معنى مساكنة الهمة لشيء هو غيره، أي: لا تهتم بشيء هو غيري، قال: فآدم لم يُعصم من الهمة والتدبير، فلحقه ما لحقه، قال: وكذلك كل مَن ادَّعى ما ليس له وساكنَ قلبه ناظراً إلى هوى نفسه؛ لحقه الترك من الله مع ما جُبِلت عليه نفسه فيه[3]، إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره، وينصره على عدوه وعليها» قال: «وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه إلى تدبير نفسه للخلود لما أدخل الجنة؛ لأن البلاء في الفرع[4] دخل عليه من أجل سكون القلب إلى ما وَسْوَست به نفسه، فغلب الهوى والشهوةُ العلمَ والعقل بسابق القدر» إلى آخر ما تكلم به.

وهذا الذي ادّعاه في الآية خلاف ما ذكره الناس من أنَّ المراد النهي عن نفس الأكل لا عن سكون الهمة لغير الله، وإن كان ذلك منهياً عنه أيضاً، ولكن له وجه يجري عليه لمن تأوّل؛ فإن النهي إنما وقع عن[5] القرب لا غيره، ولم يَرد النهي عن الأكل[6] تصريحاً؛ فلا منافاة بين اللفظ وبين ما فسر به.

---

(١) وتقدم أن أخذه من حديث: «أوفي شك أنت يا ابن الخطاب؟! أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم» الحديث؛ فقد شهد القرآن باعتباره بناء على الحديث المتقدم في مبحث العموم والخصوص.

(٢) جعل كلامه في الآية تفسيراً ومراداً من كلام الله تعالى لاستيفائه الشرطين السابقين، بخلاف ما تضمنه الفصل السابق؛ فإنه جعله معنى إشارياً، وهو وجيه، وبخلاف ما يأتي في بقية هذا الفصل عن سهل أيضاً؛ فإنه لم يقبله ولا على المعنى الإشاري؛ إلا في قوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ﴾ [النساء: ٥١]، على وجه؛ لأنه لم يستوف الشرطين السابقين المصححين للتفسير، ولم ينطبق عليه المعنى الاعتباري الذي يتفجر لأهل البصائر من المعاني الشرعية كما سبق، وكما يأتي في المسألة التالية، وقوله: «مع ما جبلت... إلخ»؛ أي: يتركه ليتصرف بمقتضى جبلته، وهو هنا حبه للخلود الذي يقتضي أن يحصل أسبابه بتدبير من عنده.

(٣) ★ في (د): عليه.

(٤) أي: هذه الجزئية، يعني أنه لم يبتل في أصل من أصول الدين، يريد بذلك تهوين الأمر في هذه المخالفة بأنها من الصغائر لا من الكبائر.

(٥) ★ في الأصل: على.

(٦) ★ في (د): الأول.

وأيضاً؛ فلا يصح حمل النهي على نفس القرب مجرَّداً؛ إذ لا مناسبة فيه تظهر، ولأنه لم يقل به أحد، وإنما النهي عن معنى في القرب، وهو إما التناول والأكل، وإما غيره، وهو شيء ينشأ الأكل عنه، وذلك مساكنة الهمة؛ فإنه الأصل في تحصيل الأكل، ولا شك في أنَّ السكون لغير الله لطلب نفعٍ أو دفعٍ منهيٌّ عنه؛ فهذا التفسير له وجه ظاهر، فكأنه يقول: لم يقع النهي عن مجرَّد الأكل من حيث هو أكل، بل عما ينشأ عنه الأكل من السكون لغير الله؛ إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده، فلمّا لم يفعل وسكن إلى أمر في الشجرة غرّه به الشيطان، وذلك الخلد المدَّعى؛ أضاف الله إليه لفظ العصيان، ثم تاب عليه، إنه هو التواب الرحيم.

ومن ذلك أنه قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ الآية [آل عمران: ٩٦]، باطن البيت قلبُ محمد ﷺ، يؤمن به من أثبت اللهُ في قلبه التوحيد واقتدى بهدايته، وهذا التفسير يحتاج إلى بيان؛ فإن هذا المعنى لا تعرفه العرب، ولا فيه من جهتها وضعٌ مجازي مناسب، ولا يلائمه[1] مساق بحال؛ فكيف هذا؟

والعذر عنه أنه لم يقع فيه ما يدلُّ على أنه تفسير[2] للقرآن؛ فزال الإشكال إذاً، وبقي النظر في هذه الدعوى، ولا بدَّ إن شاء الله من بيانها[3].

ومنه قوله في تفسير قول الله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: ٥١] قال: رأس الطواغيت كلها النفسُ الأمارة بالسوء إذا خلي العبد معها للمعصية، وهو أيضاً من قبيل ما قبله، وإن فُرض أنه تفسير فعلى ما مر[4] في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢].

وقال في قوله تعالى: ﴿وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ الآية [النساء: ٣٦]، أما باطنها فهو القلب، ﴿وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾ [النساء: ٣٦] النفس الطبيعي، ﴿وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ﴾ [النساء: ٣٦] العقل المقتدي بعمل الشرع، ﴿وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النساء: ٣٦] الجوارح المطيعة لله عز وجل.

وهو من المواضع المشكلة في[5] كلامه، ولغيره مثل ذلك أيضاً؛ وذلك أنَّ الجاري على

---

(١) أي: فهو فاقد للشرطين المتقدمين في التفسير. (٢) أي: بل معنى إشاري.

(٣) وسيأتي البيان في المسألة العاشرة، وأنه إذا كان الاعتبار من الأمر الوجودي الخارج عن القرآن كهذا؛ فإنه يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المتقدمة.

(٤) أي: يكون أخذه من معنى الآية وإن لم تنزل فيه من باب الاعتبار، لكنه فيما مر نفى أن يكون تفسيراً، وكان هذا أهم شيء في الجواب عن كلامه في معنى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢].

(٥) ★ في الأصل: من.

مفهوم كلام العرب في هذا الخطاب، ما هو الظاهر، من أن المراد بالجار ذي القربى، وما ذكر معه ما يفهم منه ابتداء، وغيرُ ذلك لا يعرفه العرب، لا من آمن منهم ولا من كفر، **والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السَّلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يُماثله أو يُقاربه، ولو كان عندهم معروفاً لنُقل؛ لأنهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأمة**[1]**، ولا يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، ولا هم أعرف بالشريعة منهم**، ولا أيضاً ثَمَّ دليل على صحة هذا التفسير، لا من مساق الآية؛ فإنه ينافيه[2]، ولا من خارج؛ إذ لا دليل عليه كذلك، بل مثل هذا أقرب إلى ما ثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم.

وقال في قوله: ﴿صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ﴾[النمل: ٤٤] الصرح: نفس الطبع، والممرد: الهوى إذا كان غالباً ستر أنوار الهدى؛ بالترك من الله تعالى العصمة لعبده.

وفي قوله: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوٓاْ﴾ [النمل: ٥٢] أي: قلوبهم عند إقامتهم على ما نُهوا عنه، وقد علموا أنهم مأمورون منهيون، والبيوت القلوب؛ فمنها عامرة بالذِّكر، ومنها خراب بالغفلة عن الذكر.

وفي قوله: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ [الروم: ٥٠] قال: حياة القلوب بالذِّكر.

وقال في قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ الآية [الروم: ٤١]، مثَّل الله القلب بالبحر، والجوارح بالبر، ومثَّله أيضاً بالأرض التي تزهي بالنبات، هذا باطنه.

وقد حمل بعضهم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾ [البقرة: ١١٤] على أنَّ المساجد القلوب تمنع بالمعاصي من ذكر الله، ونُقل في قوله تعالى: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] أن باطن النعلين هو الكونان: الدنيا والآخرة؛ فذكر عن الشبلي أن معنى ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢]: اخلع الكل منك تصل إلينا بالكُلِّية، وعن ابن عطاء: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] عن الكون؛ فلا تنظر إليه بعد هذا الخطاب، وقال: النعل: النفس، والوادي المقدس دين المرء، أي: حان وقت خلوِّك من نفسك، والقيام معنا بدينك، وقيل غير ذلك مما يرجع إلى معنى لا يوجد في النقل عن السَّلف.

وهذا كلُّه إنْ صحَّ نقله خارجٌ[3] عمَّا تفهمه العرب، ودعوى[3] ما لا دليل عليه في مراد الله

---

(١) ★ في (د): الأئمة.

(٢) إذ كيف ينصب الأمر بالإحسان على هذه الأشياء!.

(٣) فهو فاقد الشرطين السابقين.

بكلامه، ولقد قال الصدِّيق ﷺ: «أيُّ سماءٍ تظلُّني، وأيُّ أرضٍ تقِلُّني، إذا قلتُ في كتاب الله ما لا أعلم[١]؟»

وفي الخبر: «من قال في القرآن برأيه فأصابَ؛ فقد أخطأ»[٢].

وما أشبه ذلك من التحذيرات، وإنما احتيج إلى هذا كلِّه لجلالة من نقل عنهم ذلك من الفضلاء، وربما ألمّ الغزالي بشيء منه في «الإحياء» وغيره، وهو مزلة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم؛ فإن الناس في أمثال هذه الأشياء بين قائلَيْن: منهم من يصدّق به ويأخذه على ظاهره، ويعتقد أنَّ ذلك هو مراد الله تعالى من كتابه، وإذا عارضه ما ينقل في كتب التفسير على خلافه؛ فربما كذَّب به أو أشكل عليه. ومنهم من يكذّب به على الإطلاق؛ ويرى أنه تقوُّلٌ وبُهتان، مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومَن حذا حذوهم، وكلا الطريقين فيه مَيل عن الإنصاف، ولا بدَّ قبل الخوض في رفع الإشكال من تقديم أصل مسَلَّم، يتبيَّن به ما جاء من هذا القبيل، وهي:

المسألة العاشرة: (فهم المعاني الباطنة)

فنقول: الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب، الظاهرة للبصائر، إذا صحَّت على كمال شروطها؛ فهي على ضربين:

أحدهما: ما يكون أصل انفجاره من القرآن، ويتبعه سائر الموجودات؛ فإن الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نورُ البصيرة فيه حُجُبَ[٣] الأكوان من غير توقف، فإن توقف؛ فهو غير صحيح أو غير كامل، حسبما بيَّنه أهل التحقيق بالسلوك.

والثاني: ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئيها أو كلِّيها، ويتبعه الاعتبار في القرآن.

فإن كان الأول؛ فذلك الاعتبار صحيح، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير إشكال؛ لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن، وهو الهداية التامة على ما يليق بكلِّ واحد من المكلَّفين، بحسب ترتيب التكاليف[٤] وأحوالها، لا بإطلاق، وإذا كانت كذلك؛

---

(١) ★ أخرجه ابن أبي شيبة: (٦/ ١٣٦)، والطبري في «تفسيره»: (١/ ٥٨)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٥٦٨، والبيهقي في «الشعب»: ٢٢٧٨.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٣٦٥٢، والترمذي: ٢٩٥٢، والنسائي في «الكبرى»: ٨٠٨٦، من حديث جندب بن عبد الله البجلي ﷺ. وضعفه الألباني في «ضعيف الجامع»: ١٢٥٢.

(٣) ★ في الأصل: حجاب.

(٤) ★ في المطبوع: وبحسب التكاليف.

فالمشي على طريقها مشي على الصراط المستقيم، ولأن الاعتبار القرآني قلَّما يجده إلا من كان من أهله عملاً به على تقليد أو اجتهاد؛ فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده، كما لم يخرجوا في العمل به والتخلُّق بأخلاقه عن حدوده، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازي أحكامه، ويلزم من ذلك أن يكون معتدّاً به لجريانه على مجاريه، والشاهد على ذلك ما نُقل من فهم السَّلف الصالح فيه؛ فإنه كله جارٍ على ما تقضي به العربية، وما تدلُّ عليه الأدلة الشرعية حسبما تبيَّن قبل.

وإن كان الثاني؛ فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم، وأخذه على إطْلاقه فيه ممتنع؛ لأنه بخلاف الأول، فلا يصح إطلاق القول باعتباره في فهم القرآن، فنقول:

إنَّ تلك الأنظار الباطنة في الآيات المذكورة إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدِّمة؛ فهي راجعة إلى الاعتبار غير القرآني، وهو الوجودي(١)، ويصح تنزيله على معاني القرآن؛ لأنه وجودي أيضاً؛ فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص، فلا يطالب فيه المعتبِر بشاهد موافق، إلا ما يطالبه به المربّي، وهو أمر خاص، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضع، فلذلك يوقف على محله، فكون القلب جاراً ذا قُربى، والجار الجنب هو النفس الطبيعي، إلى سائر ما ذكر؛ يصح تنزيله اعتبارياً مطلقاً؛ فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض في هذا النمط صحيح وسهل جدّاً عند أربابه، غير أنه مغرِّر بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ.

وأيضاً؛ فإن من ذُكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرِّح بأنه المعنى المقصود المخاطب به الخلق، بل أجراه مجراه، وسكت عن كونه هو المراد، وإن جاء شيء من ذلك وصرَّح صاحبه أنه هو المراد؛ فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرِّقون بين الاعتبار القرآني والوجودي، وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بَعدُ في السلوك، سائر على الطريق، لم يتحقَّق بمطلوبه، ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم، وللغزالي في «مشكاة الأنوار»، وفي كتاب(٢)

---

(١) مثال الاعتبار الخارجي ما يروونه عن بعضهم في معنى قوله تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٣]، قال: ألف شهر هي مدة الدولة الأموية؛ لأنها مكثت ثلاثاً وثمانين سنة وأربعة أشهر، وأن ذلك من الله تسلية لرسول الله ﷺ حيث أطلعه على ملوك بني أمية واحداً واحداً؛ فسري عنه بهذه السورة، هذا المعنى لم يؤخذ من القرآن، بل أخذ من الخارج والواقع في ذاته بمصادفة مطابقة العدد، واللفظ لا ينبو عنه، لكنه لا دليل من الشرع على كونه هو المعنى المقصود. قلت: وفي الأصل: الوجدي، وكذا في الموضع الذي يليه.

(٢) مما جاء فيه أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ ﴿٢٩﴾﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ﴾ [المطففين: ٢٩ ـ ٣٣] إشارة إلى ضحك الجاهلين وتغامزهم على أهل السلوك، وقولهم: كيف =

الشكر من «الإحياء»، وفي كتاب[١] «جواهر القرآن» [في الاعتبار القرآني] وغيره ما يتبيَّن به لهذا الموضع أمثلة، فتأملها هناك، والله الموفق.

فصل: (المعاني الباطنة في السنة)

وللسُّنة في هذا النمط مَدْخَلٌ؛ فإن كلَّ واحدٍ منهما قابل لذلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودي؛ فقد فرضوا نحوه في قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**لا تَدخُلُ الملائكةُ بيتاً فيه كلبٌ ولا صورة**»[٢] إلى غير ذلك من الأحاديث، ولا فائدة في التكرار إذا وضع طريق الوصول إلى الحق والصواب.

المسألة الحادية عشرة: (المدني مبني على المكي)

المدني من السُّوَر ينبغي أنْ يكون منزلاً في الفهم المكّي، وكذلك المكّي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم[٣] يصح، والدليل على ذلك أنَّ معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أنَّ المتأخر من كلِّ واحد منهما مبني على متقدمه، دلَّ على ذلك الاستقراء، وذلك إنما يكون ببيان مُجمَل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مُطلَق، أو تفصيل ما لم يفصَّل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله.

وأول شاهد على هذا أصل[٤] الشريعة؛ فإنها جاءت متمِّمة لمكارم الأخلاق، ومُصلحة لما

= يقولون: فني الشخص عن نفسه، وإنه ليأكل أرطالاً من الخبز في اليوم، وطوله كذا وعرضه كذا؟! قال: وكذلك أمة نوح كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة؛ فقال: ﴿إِن تَسْخَرُواْ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ﴾ [هود: ٣٨].

(١) منه أن الفاتحة اشتملت من الأقسام العشرة التي هي علوم القرآن على ثمانية منها، وهي ما عدا محاجة الكفار وأحكام الفقهاء، ويتبين بهذا أنهما واقعان في الصنف الأخير من مراتب العلوم، وما قدمهما إلا حب المال والجاه فقط، ثم قال (ص٤٣): «إن الفاتحة مفتاح الكتاب ومفتاح الجنة؛ فأبواب الجنة ثمانية، ومعاني الفاتحة ترجع إلى ثمانية. . .»؛ فهذا من نوع الاعتبارات القرآنية، وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة، وأن روح العارف لتفرح وتنشرح في رياض المعرفة بما لا يقل عن انشراح من يدخل الجنة التي يعرفها.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٥٩٤٩، ومسلم: ٥٥١٤، وأحمد: ١٦٣٤٦، من حديث أبي طلحة ﷺ.

(٣) ★ في الأصل: وإن لم.

(٤) أي: إن الشريعة جاءت مبنية على ما سبقها من شريعة إبراهيم، مصححة لما غيروه منها ومكملة لها؛ فليكن هذا نفسه في أجزاء بعضها مع بعض، ويكون المتأخر منها مكمّلاً لسابقه ومبنياً عليه، ويلي هذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام التي هي من أوائل السور المكية؛ فإنك تجدها معنية بالأصول والعقائد، ثم جاءت سورة البقرة مفصّلة لتلك القواعد، مبينة أقسام أفعال المكلفين. . . إلخ.

أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام، ويليه تنزيل سورة الأنعام؛ فإنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدِّين، وقد خرَّج العلماء [منها] قواعد التوحيد التي صنَّف فيها المتكلِّمون، من أول إثبات واجب الوجود إلى إثبات الإمامة.

هذا ما قالوا، وإذا نظرت(١) بالنظر المسوق في هذا الكتاب، تبيَّن به من قربٍ بيانُ القواعد الشرعية الكُلِّية، التي إذا انخرم منها كُلِّي واحد انخرم نظام الشريعة أو نقص منها أصل كُلِّي.

ثم لما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة كان مِن أول ما نزل عليه سورة البقرة، وهي التي قرَّرت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام؛ فإنها بينت من أقسام أفعال المكلفين جملتها، وإن تبيَّن في غيرها تفاصيل لها؛ كالعبادات(٢) التي هي قواعد الإسلام، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرهما، والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها، والجنايات من أحكام الدِّماء وما يليها.

وأيضاً؛ فإن حفظ الدِّين فيها، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمَّن فيها، وما خرج عن المقرَّر فيها فبحكم التكميل، فغيرها من السُّوَر المدنية المتأخرة عنها مبني عليها، كما كان غير الأنعام من المكي المتأخر عنها مبنياً عليها، وإذا تنزلت إلى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتها كذلك، حذوَ القُذّة بالقُذة، فلا يغيبَنَّ عن(٣) الناظر في الكتاب هذا المعنى؛ فإنه من أسرار علوم التفسير، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربِّه سبحانه.

فصل: (تقديم المتأخر على المتقدِّم من السنّة)

وللسنّة هنا مَدخل؛ لأنها مبيِّنة للكتاب؛ فلا تقع في التفسير إلَّا على وفقه، وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ في الحديث، كما يتبيَّن ذلك في القرآن أيضاً، ويقع في الأحاديث أشياء تقرَّرت قبل تقرير كثير من المشروعات، فتأتي فيها إطلاقات أو

---

(١) أي: إلى سورة الأنعام بالنظر الكلي الأصولي الذي يعني به كتاب «الموافقات» تبين لك بجلاء اشتمالها على الأصول والكليات في الشريعة بالوصف الذي قاله، وكأنه لم ير أن يأخذ على عهدته اشتمالها على جميع قواعد التوحيد التي ذكروها في علم التوحيد إلى مبحث الإمامة، وأيضاً؛ فقواعد الشريعة ـ بالوصف الذي ذكره من أنها «إذا انخرم منها كلي... إلخ» ـ لا تخص قواعد التوحيد، بل تكون في العمليات أيضاً من بقية الضروريات والحاجيات... إلخ، ولم يذكروا اشتمالها عليها؛ فهو يزيد على كلامهم ببيان أنها تشتمل عليها أيضاً؛ فلهذا وذاك قال: «هذا ما قالوه»، فقوله: «وإذا نظرت» كالاستدراك على كلامهم بالزيادة والنقص.

(٢) هي وما بعدها أمثلة لما بينته سورة البقرة من أفعال المكلفين.

(٣) ★ في الأصل: على.

عمومات ربما أوهمت، ففُهم منها ما يُفهم[١] منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات؛ كحديث: «**مَن مات وهو يَعلمُ أن لا إلهَ إلا الله دَخَلَ الجنة**»[٢]، أو حديث: «**ما مِن أحدٍ يشهدُ أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صادقاً من قلبه إلّا حَرَّمهُ اللّهُ على النار**»[٣].

وفي المعنى: أحاديث كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادتين؛ فذهبت المرجِئة إلى القول بمقتضى هذه الظواهر على الإطلاق، وكان ما عارضها مؤوّلاً[٤] عند هؤلاء، وذهب أهل السنّة والجماعة إلى خلاف ما قالوه، حسبما هو مذكور في كتبهم، وتأوّلوا هذه الظواهر.

ومن جملة ذلك أنَّ طائفة من السَّلف قالوا: إنَّ هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين، وذلك قبل أن تنزل الفرائض والأمر والنهي، ومعلوم أنَّ من مات في ذلك الوقت ولم يُصلِّ أو لم يَصُم مثلاً، وفَعَلَ ما هو محرَّم في الشرع لا حرَجَ عليه؛ لأنه لم يكلَّف بشيء من ذلك بعد؛ فلم يضيع من أمر إسلامه شيئاً، كما أنَّ من مات والخمر في جَوْفه قبل أنْ تحرَّم فلا حرج عليه، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ﴾ الآية [المائدة: ٩٣]، وكذلك مَن مات قبل أنْ تحوَّل القِبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته إلى بيت المقدس؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، إلى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه، وتصريح بأنَّ اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة.

---

(١) ★ في المطبوع: منها يفهم.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ١٣٦، وأحمد: ٤٩٨، من حديث عثمان بن عفان ﷺ.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٣٤٣٥، ومسلم: ١٤٠، وأحمد: ٢٢٦٧٥، من حديث عبادة بن الصامت ﷺ.
فالتمثيل بمثله يحتاج إلى تحقق أنه كان قبل تقرير المشروعات من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها، وذلك بعيد؛ فإن الحديث ورد في المدينة بعد فرضية الصلوات الخمس في مكة؛ فليراجع، نعم، إن حديث أبي ذر: «بشرني بأن من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة»، يمكن أن يكون في أوائل التشريع؛ لتقدم إسلام أبي ذر؛ إلا أن قوله فيه: «وإن زنى وإن سرق» يفيد أنه ورد بعد تقرر حرمة الزنى والسرقة، وأقوى شبهة ترد على ما يقرره المؤلف في هذا ما سبق من حديث أبي هريرة وأخذه نعلَيْ رسول الله عليه الصلاة والسلام، ومشيه في الطريق يبشر الناس بهذه البشرى نفسها، وقول عمر للرسول: هل أرسلت أبا هريرة بهذه البشرى؟ قال: «نعم». فقال له عمر: «دعهم لئلا يتكلوا»؛ فإن إسلام أبي هريرة كان في السنة السابعة من الهجرة بعد تقرر غالب أحكام الشريعة.

(٤) ★ في الأصل: مأول.

المسألة الثانية عشر: (كيفية تفسير القرآن)

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال، وعليه أكثر السَّلف المتقدِّمين، بل ذلك شأنهم، وبه كانوا أفقه الناس فيه، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه.

وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال: إما على الإفراط وإما على التفريط، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

فالذين أخذوه على التفريط قصَّروا في فهم[١] اللِّسان الذي به جاء، وهو العربية، فما قاموا في تفهُّم[٢] معانيه ولا قعدوا، كما تقدم عن الباطنية وغيرها، ولا إشكال في اطِّراح التعويل على هؤلاء.

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصّروا في فهم معانيه من جهة أخرى، وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان أنَّ الشريعة أُمية، وأنَّ ما لم يكن معهوداً عند العرب فلا يُعتبر فيها، ومرَّ فيه أنها لا تقصد التدقيقات[٣] في كلامها، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلَّا من جهة ما تؤدِّي المعاني المركَّبة، فما وراء ذلك إن كان مقصوداً لها فبالقصد الثاني، ومن جهة ما هو معين على إدراك المعنى المقصود، كالمجاز والاستعارة والكناية، إذا كان ذلك قريباً[٤] لا يحتاج فيه إلى فكر؛ فإن احتاج الناظر فيه إلى فِكر؛ خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتكلُّف، وذلك ليس من كلام العرب؛ فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى.

وأيضاً؛ فإنه حائل[٥] بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب، من التفهُّم لمعناه ثم التعبُّد بمقتضاه، وذلك أنه إعذار وإنذار، وتحذير وتبشير، وردٌّ إلى الصراط المستقيم، فكم بَيْنَ من فَهِم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخَلَهُ من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمِّراً عن

---

(١) أي: قصروا في فهمه من جهة اللسان الذي جاء به، وحاولوا حمله على معانٍ لا تعرفها العرب.

(٢) ★ في الأصل: تفهيم.

(٣) لكن هذا خلاف ما ذكروه من نقدهم للشعر من جهة لفظه، كما ورد في قصة الخنساء ونقدها المشهور لحسان في قوله: «لنا الجَفَناتُ الغُرُّ يلْمَعن في الضحى... البيتين»، حيث لاحظت عليه في ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ، وأنه لو عبَّر بغيره كان أحسن؛ فقالت: هلا قلت: «الجفان»؛ لأن الجفنات عدد قلة، ولو قلت: «يجرين» بدل «يقطرن»، ولو قلت: «يشرقن» بدل «يلمعن»... إلخ؛ إلا أن يقال: إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده، لا إلى اللفظ وتحسينه.

(٤) ★ في (د): وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج.

(٥) لأنه شغل كبير بما لا يعني، مضيع للوقت فيما ليس مقصوداً؛ فيحول عن المقصود كما بينه بقوله: «فكم بين من فهم... إلخ».

ساعد الجد والاجتهاد، باذلاً غاية الطاقة في الموافقات، هارباً بالكُلّية عن المخالفات، وبيّنَ مَن أخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها، ولِم اختلفت مع مرادفتها، مع أنَّ المعنى واحد، وتفريع التجنيس ومحاسِن الألفاظ، والمعنى المقصودُ في الخطاب بمعزل عن النظر فيه؟!

كلُّ عاقل يعلم أنَّ مقصود الخطاب ليس هو التفقُّه في العبارة، بل التفقُّه في المعبّر عنه وما المراد به، هذا لا يرتاب فيه عاقل.

ولا يصح أن يقال: إنَّ التمكُّن في التفقُّه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقُّه في المعاني بإجماع العلماء، فكيف يصحُّ إنكار ما لا يمكن إنكاره؟! ولأن الاشتغال بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون[1] الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة، وإلّا لزم ذمّ علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتفاق العلماء.

لأنا نقول: ما ذكرته في السؤال لا يُنكر بإطلاق، كيف وبالعربية فهِمنا عن الله تعالى مراده من كتابه! وإنما المنكر الخروج في ذلك إلى حدِّ الإفراط، الذي يُشك في كونه مرادَ المتكلِّم، أو يظن أنه غير مراد، أو يقطع به فيه؛ لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها، ولم يشتغل بالتفقُّه فيه سلف هذه الأمة.

فما يؤمِّننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة: من أين فهمتم عني أني قصدت[2] التجنيس الفلاني بما أنزلت من قولي: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٤] أو قولي: ﴿قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُم مِّنَ ٱلْقَالِينَ﴾ [الشعراء: ١٦٨]؟ فإن في دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقصود للمتكلِّم به خطراً، بل هو راجع إلى معنى[3] قوله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ

(١) أي: قبل الاشتغال.

(٢) لا يلزم من التعريف عن وجود الجناس في القرآن أن يدعى أنه مقصود لله، بل على تسليم أن هذا ليس مما يجري على مقاصد العرب في كلامهم، يكون وقوع الجناس مما اتفق، كما اتفق أن هناك فقراً من الآيات موافقة لشطرات من بحور الشعر، كما في قوله:

كسر الجرة عمدا ... وملأ الأرض شرابا
قلت لما غاب عقلي ... ليتني كنت ترابا

فمن أين لنا أن من يستخرج الجناسات من القرآن يدعي أنها مقصودة لله في خطابه؟ حتى يكون فيه هذا الحظر.

(٣) وإنما قال: «إلى المعنى» لما هو ظاهر من أن الآيات في حادثة معينة، وهي حادثة الإفك؛ فيكون تنزيل الآية على ما نحن فيه من باب الاعتبارات ودلالة الإشارات.

عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٥] وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأي، وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]، وقوله: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥].

وما أشبه ذلك؛ فإنه شائع في كلام العرب، مفهوم من مساق الكلام، معلوم اعتباره عند أهل اللِّسان ضرورة، والتجنيس ونحوه ليس كذلك، وفرقُ ما بينهما خدمةُ المعنى المراد وعدمه؛ إذ ليس في التجنيس ذلك، والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوّالين على أعقابهم ـ كما قال أبو عبيدة ـ ومَن كان نحوهم، وشهرةُ الكناية وغيرها، ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس إلَّا في كلام المولَّدين ومن لا يُحتجُّ به؛ فالحاصل أن لكلِّ علم عدلاً وطرفا إفراطٍ وتفريطٍ، والطرفان هما المذمومان، والوسط هو المحمود.

المسألة الثالثة عشرة: (معرفة الضابط في التفسير)

مبنية[1] على ما قبلها.

---

(١) محصول المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط في تفهمه للقرآن؛ فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية؛ كالباطنية وأشباههم، وبعضهم يفرط في جلب مباحث اللغة حوله؛ فيحمله زيادة عما يقصده العرب في مخاطباتهم بمثله مما لم ينظر بمثله السلف فيه، كالمحسنات اللفظية وادعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مرادفه بقصد كذا، وهذا تقوّل على الله؛ فلا بد من طريق وسط، أما هذه المسألة؛ فمحصلها إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جُمله المشتركة في قضية واحدة، وأنه بمعاضدة بعضها لبعض يتبين مقصود الخطاب، ويتبين فقه الكلام، وأنه لا يؤخذ جملة منقطعة عن سابقها ولاحقها، وأن السور النازلة في قضية واحدة أمرها في ذلك ظاهر كما مثّل. أما السور المشتملة على قضايا كثيرة؛ فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد؟ قال: نعم، إن ذلك يفيد من وجهة الإعجاز، وإدراك انفراد الكتاب بمرتبة في البلاغة لا تنال، ثم ذكر في الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر فيما بين السورة بعضها مع بعض؟ هذه خلاصة المسألتين؛ فأين ابتناء هذه المسألة على ما قبلها، وكل منهما في ناحية؟! نقول: نعم، إن النظر في الجملة الواحدة، والجمل المشتركة في القضية وفيما بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا؛ إنما يكون بوسيلة اللغة العربية وقواعدها المعروفة في فنونها؛ فكأنه يقول: إن ما نحتاج إليه من ذلك ما يكون معيناً على فهم الجمل منفردة ومنضمة إلى أخواتها في قضية أو قضايا، وما زاد أو نقص عنه؛ فإفراط أو تفريط؛ فهذا هو الضابط الذي نأخذ به من مباحث اللغة، وكلامه لا ينافي أنه لا بد أيضاً من الوسائل الستة المتقدمة له؛ من أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وعلم القراءات وعلم الأصول، وقد أشار إلى بعض ذلك بقوله: «وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل»، وعليك بالتأمل في المقام لتعرف هل لا بدَّ للفهم الوسط من ملاحظة هذين الأمرين من الأمور الستة المشار إليها، وإذا تذكرت ما سبق له من بناء المدني بعضه على بعض، والمكي =

فإنه إذا تعيَّن أنَّ العدل في الوسط؛ فمأخذ الوسط ربما كان مجهولاً، والإحالة على مجهول لا فائدة فيه؛ فلا بدَّ من ضابط يعوَّل عليه في مأخذ الفهم.

والقول في ذلك ـ والله المستعان ـ أنَّ المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بال من المستمع المتفهِّم[١] الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب[٢] القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها؛ فإن القضية وإن اشتملت على جُمل فبعضها متعلِّق بالبعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهِّم عن رد[٣] آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلَّف، فإن فَرَّق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده؛ فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلَّا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلِّم؛ فإذا صحَّ له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام؛ فعمّا قريب يبدو له منه المعنى المراد؛ فعليه بالتعبد به[٤]، وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل؛ فإنها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر.

غير أنَّ الكلام المنظور فيه تارة يكون واحداً بكلِّ اعتبار، بمعنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أو قصرت، وعليه أكثر سوَر المفصّل؛ وتارة يكون متعدداً في الاعتبار، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعدِّدة؛ كسورة البقرة، وآل عمران، والنساء، واقرأ باسم ربك، وأشباهها، ولا علينا أنزلت السورة بكمالها دفعة واحدة، أم نزلت شيئاً بعد شيء.

ولكن هذا القسم له اعتباران:

اعتبار: من جهة تعدد القضايا؛ فتكون كل قضية مختصة بنظرها، ومن هنالك[٥] يلتمس

= كذلك، وبناء المدني على المكي؛ لاح لك وجه الحاجة في هذا المقام أيضاً إلى معرفة المكي والمدني، فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع.

(١) في (د): من المستمع والمتفهم والالتفات، لذا قال دراز: هذه الواو زائدة وما بعدها خبر عن الذي، أي: إن الضابط الذي يلزم أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات. . . . إلخ.

(٢) لا بحسب السورة برمَّتها دائماً؛ فقد تكون السورة نازلة في قضايا كثيرة؛ فكل قضية تعتبر وحدها طالت أو قصرت، كما يأتي بيانه في سورة البقرة وسورة المؤمنون.

(٣) أي: بمعرفة أنها بيان لها، أو توكيد، أو تكميل، أو تفريع، أو تقرير، وهكذا مما يقتضيه النظر العربي.

(٤) ★ في الأصل: فيه.

(٥) أي: من النظر في كل قضية على حدتها.

الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه، ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول؛ فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه.

واعتبار: من جهة النظم[1] الذي وجدنا عليه السورة؛ إذ هو ترتيب بالوحي لا مَدخل فيه لآراء الرجال، ويشترك معه أيضاً القسم الأول؛ لأنه نظم أُلقي بالوحي، وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر، وإنما يلتمس منه ظهور بعض أوجه الإعجاز، وبعض مسائل نُبِّه عليها في المسألة[2] السابقة قبل، وجميع ذلك لا بدَّ فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات؛ فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلَّا بعد استيفاء جميعها بالنظر؛ فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود، كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يُفيد إلَّا بعد كمال النظر في جميعها.

فسورة البقرة مثلاً كلامٌ واحد باعتبار النظم، واحتَوت على أنواع من الكلام بحسب ما بُثَّ فيها، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكِّد والمتمِّم، ومنها ما هو المقصود في الإنزال؛ وذلك[3] تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك.

ولا بدَّ من تمثيل شيء من هذه الأقسام، فبه يبين ما تقدم؛ فقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣] إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٧] كلام واحد، وإن نزل في أوقات شتى، وحاصله

---

(١) أي: يوضع كل جزء منها في مكانه مع تعدد القضايا، وقوله: «ويشترك معه أيضاً القسم الأول»؛ أي: من جهة وضع كل جملة منه في مكانها، ولكن قوله: «وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر» غير ظاهر في القسم الأول؛ لأن هذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب في القضية، بل قد يتوقف الفقه فيها على النظر فيما بين أجزائها من فصل ووصل يتبين بهما غرض التوكيد من غرض التكميل، وهكذا من الأغراض التي تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض في القضية الواحدة، أليس هذا هو الذي يقول فيه أنه لا بد «من رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف...» إلى أن قال: «فعليه بالتعبد به».

(٢) الحادية عشرة من بناء المدني على المكي، وبناء كل بعضه على بعض في الفهم، وهذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد فقهاً؛ إلا أنه يقال: لا يلزم من تقدم جملة على أخرى في النظم أن تكون متقدمة عليها في النزول كما في آيتي العدة في ربع: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]؛ فالآية السابقة في التلاوة والنظم متأخرة في النزول، وناسخة للمتأخرة، وكلاهما مدني أيضاً.

(٣) أي: المقصود الأول في الإنزال هو تقرير الأحكام في كل باب وقضية من القضايا المتعددة.

بيان الصيام وأحكامه، وكيفية أدائه[١]، وقضائه، وسائر ما يتعلّق به من الجلائل التي لا بدَّ منها ولا ينبني إلا عليها، ثم جاء قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٨]، كلام[٢] آخر بيّن أحكاماً أخر.

وقوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]. وانتهى الكلام على قول طائفة، وعند أخرى أنَّ قوله: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ﴾ الآية [البقرة: ١٨٩]؛ من تمام[٣] مسألة الأهلة، وإن انجرّ معها[٤] شيء آخر، كما انجرّ على القولين معاً تذكيرٌ وتقديمٌ لأحكام الحج في قوله: ﴿قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] نازلة في قضية واحدة.

وسورة ﴿ٱقْرَأْ﴾ نازلة في قضيتين: الأولى إلى قوله: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥] والأخرى ما بقي إلى آخر السورة.

وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة، وإن اشتملت على معانٍ كثيرة؛ فإنها من المكّيات، وغالبُ المكي أنه مقرِّر لثلاثة معانٍ، أصلها معنى واحد وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى:

أحدها: تقرير الوحدانية لله الواحد الحق، غير أنه يأتي على وجوه؛ كنفي الشريك بإطلاق، أو نفيه بقيد ما ادّعاه الكفار في وقائع مختلفة، من كونه مقرّباً إلى الله زلفى، أو كونه ولداً، أو غير ذلك من أنواع الدَّعاوى الفاسدة.

والثاني: تقرير النبوة للنبي محمد ﷺ، وأنه رسول الله إليهم جميعاً، صادق فيما جاء به من عند الله؛ إلَّا أنه وارد على وجوه أيضاً؛ كإثبات كونه رسولاً حقّاً، ونفي ما ادعوه عليه من أنه كاذب، أو ساحر، أو مجنون، أو يعلِّمه بشر، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم.

والثالث: إثبات أمر البعث والدار الآخرة، وأنه حقٌّ لا ريب فيه، بالأدلة الواضحة، والرد على من أنكر ذلك بكلِّ وجه يمكن الكافر إنكاره به، فردّ بكلِّ وجه يُلزم الحجة، ويُبكّت الخصم، ويوضح الأمر.

فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر، وما ظهر ببادئ الرأي خروجه عنها؛ فراجع إليها في محصول الأمر، ويتبع ذلك الترغيب والترهيب، والأمثال والقصص، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة، وأشباه ذلك.

---

(١) ★ في (د): آدابه.

(٢) ★ في (د) كلاماً.

(٣) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيراً... إلخ، ولبيان أن هذا السؤال خروج عما يهمهم في دينهم ودنياهم، وأنه مجرد تعسف كإتيان البيوت من ظهورها بدل أبوابها.

(٤) ★ في (د) معه.

فإذا تقرَّر هذا وعدنا إلى النظر في سورة المؤمنين مثلاً وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه؛ إلَّا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة التي هي المدخَل إلى المعنيين[1] الباقيين، وإنهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية، ترفُّعاً منهم أنْ يُرسل إليهم من هو مثلهم، أو ينال هذه الرتبة غيرُهم إنْ كانت، فجاءت السورة تبيِّن وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها، وبأي وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى؛ فافتتحت السورة بثلاث جُمل:

إحداها: ـ وهي الآكد في المقام ـ بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه، وذلك قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١] إلى قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١١].

والثانية: بيان أصل التكوين للإنسان وتطويره الذي حصل له جارياً على مجاري الاعتناء[2] والاختيار، بحيث لا يجد الطاعن إلى الطعن على مَن هذا حاله سبيلاً.

والثالثة: بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في التربية والرِّفق، والإعانة على إقامة الحياة، وأن ذلك له بتسخير السماوات والأرض وما بينهما، وكفى بهذا تشريفاً وتكريماً.

ثم ذكرت قصص مَن تقدّم مع أنبيائهم واستهزائهم بأمور منها كونهم من البشر؛ ففي قصة نوح عليه السلام مع [قومه] قولهم: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ﴾ [المؤمنون: ٢٤] ثم أجمَل ذِكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولاً منهم، أي: من البشر لا من الملائكة، فقالوا: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ﴾ الآية [المؤمنون: ٣٣]، ﴿وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ﴾ [المؤمنون: ٣٤]، ثم قالوا: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ [المؤمنون: ٣٨]؛ أي: هو من البشر.

ثم قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ﴾ [المؤمنون: ٤٤]، فقوله: ﴿رَّسُولُهَا﴾ مشيراً إلى أنَّ المراد رسولها الذي تعرفه منها، ثم ذكر موسى وهارون عليهما السلام وردّ فرعون ومَلَئِه بقولهم: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾ [المؤمنون: ٤٧]. . . إلخ.

هذا كله حكاية عن الكفار الذين غَضُّوا من رتبة النبوة بوصف البشرية، تسلية لمحمد عليه [الصلاة و] السلام، ثم بيّن أنَّ وصف البشرية للأنبياء لا غضَّ فيه، وأن جميع الرُّسل إنما كانوا من البشر، يأكلون ويشربون كجميع الناس، والاختصاصُ أمر آخر من الله تعالى؛ فقال بعد تقرير رسالة موسى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً﴾ [المؤمنون: ٥٠] وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان، ثم قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ [مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ]﴾ [المؤمنون: ٥١] أي: هذا من نِعم الله عليكم، والعمل الصالح شكر تلك النِّعَم، ومشرفٌ للعامل به؛ فهو الذي يوجب التخصيص، لا الأعمال السيئة.

---

(١) في (د): للمعنيين.

(٢) ★ في (د): الاعتبار.

وقوله: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المؤمنون: ٥٢] إشارة إلى التماثل بينهم، وأنهم جميعاً مصطفون من البشر، ثم ختم هذا المعنى بنحو مما بدأ به، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٧] إلى قوله: ﴿وَهُمْ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٦١].

وإذا تؤمّل هذا النمط من أول السورة إلى هنا؛ فهم أن ما ذُكر من المعنى هو المقصود، مضافاً إلى المعنى الآخر، وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضّوا من الرُّسل عليهم السلام بوصف البشرية؛ استكباراً من أشرافهم، وعتوّاً على الله ورسوله؛ فإن الجملة الأولى من أول السورة تشعر بخلاف الاستكبار، وهو التعبُّد لله بتلك الوجوه المذكورة، والجملة الثانية مؤذنة بأن الإنسان منقول في أطوار العدم وغاية الضعف، فإن التارات[1] السبع أتت عليه، وهي كلها ضعف إلى ضعف، وأصله العدم؛ فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار، والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج إلى تلك الأشياء والافتقار إليها، إذ لولا[2] خَلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية؛ فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله في النشأة والخلق، فهذا كلّه كالتنكيت عليهم والله أعلم. ثم ذكر القصص في قوم نوح: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ﴾ [هود: ٢٧] والملأ هم الأشراف، وكذلك فيمن بعدهم: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ﴾ الآية [المؤمنون: ٣٣]، وفي قصة موسى: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾ [المؤمنون: ٤٧].

ومثل هذا الوصف يدلُّ على أنهم لشرفهم في قومهم قالوا هذا الكلام، ثم قوله: ﴿فَذَرْهُمْ فِى غَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ﴾ [المؤمنون: ٥٤] إلى قوله: ﴿لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٦] رجوع إلى وصف أشراف قريش، وأنهم إنما تشرّفوا بالمال والبنين؛ فرد عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف، وهو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٧].

ثم رجعت الآيات[3] إلى وصفهم في ترفهم وحال مآلهم، وذكر النِّعم عليهم، والبراهين على صحة النبوة، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوحدانية، ونفي الشريك وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين، حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين، فهذا النظر إذا اعتبر كلّياً[4] في السورة وجد على أتم من هذا الوصف، لكن على منهاجه وطريقه، ومَن أراد الاعتبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح، والتوفيق بيد الله، فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد.

---

(١) ★ في (د): النارات. (٢) ★ في (د): ولولا.

(٣) أي: من قوله ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِٱلْعَذَابِ﴾ إلخ.

(٤) أي: أن بيانه لذلك إجمالي لا تفصيلي، ولو أنه اعتبر التفصيل الكلي لكان ظهور ارتباط أجزاء السور بعضها ببعض، وأنها لبيان الأمور الثلاثة التي ذكرها أولاً أوضح مما قال.

وبالجملة؛ فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام؛ كنوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، وموسى، وهاورن؛ فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده، لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة، فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله، وبذلك اختلف[١] مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال، والجميعُ حق واقع لا إشكال في صحته، وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن، والله المستعان.

فصل[٢]: (هل يصح أن يكون القرآن كلاماً واحداً)

وهل للقرآن مَأخَذ في النظر على أنَّ جميع سوره كلام واحد بحسب خطاب العباد، لا بحسبه في نفسه؟ فإن كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدُّد فيه بوجه ولا باعتبار حسبما تبيَّن في علم الكلام[٣]، وإنما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلاً لما هو من معهودهم فيه، هذا محل احتمال وتفصيل.

فيصح في الاعتبار أن يكون واحداً بالمعنى المتقدِّم، أي: يتوقف فهم بعضه على بعض بوجهٍ ما، وذلك أنه يبيّن بعضه بعضاً؛ حتى إنَّ كثيراً منه لا يفهم معناه حقَّ الفهم إلَّا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيَّد

---

(١) في الأصل: اختلاف، وقال دراز: فتارة تذكر مفصلة مطولة، وتارة يقتصر على بعض آخر، بحسب ما يقع منهم له ﷺ.

(٢) الكلام قبله في النظر إلى السورة الواحدة، والكلام هنا في النظر إلى القرآن كله جملة واحدة.

(٣) ★ مسألة كلام الله مما اختلف فيها اختلافاً كثيراً بين الفرق، ولهم فيها عدة أقوال:

- أحدها: أن كلام الله هو ما يفيض على النفوس من معانٍ، إما من العقل الفعال عند بعضهم، أو من غيره، وهذا قول الفلاسفة والصابئة.
- ثانيها: أنه مخلوق خلقه الله منفصلاً عنه، وهذا قول المعتزلة.
- ثالثها: أنه معنى واحد قائم بذات الله، هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار، وإن عبَّر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبَّر عنه بالعبرانية كان توراة، وهذا قول ابن كُلّاب، ومن وافقه كالأشعري وغيره.
- رابعها: أنه حروف وأصوات، لكن تكلم الله بها بعد أن لم يكن متكلماً، وهذا قول الكرَّامية وغيرهم.
- خامسها: أنه لم يزل متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يكن الصوت المعيَّن قديماً، وهذا مذهب أئمة الحديث والسنة.

انظر: «مختصر الصواعق المرسلة» ص٤٢٧، و«شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ١٧٥)، و«مجموع الفتاوى»: (٦/ ٥٢٨)، و«درء التعارض»: (٤/ ٣٣٢).

بالحاجيات، فإذا كان كذلك؛ فبعضه متوقف على البعض في الفهم؛ فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار[١].

ويصح ألَّا يكون كلاماً واحداً، وهو المعنى الأظهر فيه؛ فإنه أنزل سوراً مفصولاً بينها معنى وابتداءً؛ فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ في أول الكلام، وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للأفهام، وذلك لا إشكال فيه.

المسألة الرابعة عشرة: (حكم القول بالرأي في القرآن الكريم)

إعمال الرأي في القرآن جاء ذمُّه، وجاء أيضاً ما يقتضي إعماله، وحسبك من ذلك ما نقل عن الصِّدِّيق رضي الله عنه، فإنه نُقل عنه أنه قال ـ وقد سئل في شيء من القرآن ـ : «أيُّ سماء تُظلُّني، وأيُّ أرض تقِلُّني إنْ أنا قلتُ في كتاب الله ما لا أعلم؟!». وربما روي فيه: «إذا قلت في كتاب الله برأيي؟!»[٢].

ثم سئل عن الكلالة المذكورة في القرآن، فقال: «أقول[٣] فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان، الكلالة كذا وكذا»[٤]. فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأي وتركه في القرآن، وهما لا يجتمعان.

والقول فيه أن الرأي ضربان:

أحدهما: جارٍ على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنّة؛ فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما؛ لأمور:

---

(١) هذا هو الظاهر الذي يصح التعويل عليه، وأدلته فيه لا تنقض، وأما كونه نزل سوراً مفصولاً بعضها من بعض ببسم الله. . . إلخ؛ فلا يقتضي استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد، وكيف يتأتى بناء المدني على المكي، وأن كلًّا منهما يبنى بعضه على بعض إذا أخذت كل سورة على حدتها غير منظور فيها لما ورد في غيرها؟ وأين يكون البيان والنسخ؟ ومعلوم أنه لا يلزم في البيان ولا في النسخ أن يكون المنسوخ والناسخ والمبين والبيان في سورة واحدة؛ فقوله: «ولا إشكال فيه» غير ظاهر.

(٢) ★ أخرجه ابن أبي شيبة: (٦/ ١٣٦)، وابن جرير في «تفسيره»: (١/ ٥٨)، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٦١، والبيهقي في «الشعب»: ٢٢٧٨.

(٣) ★ في (د): لا أقول.

(٤) ★ أخرجه ابن أبي شيبة: (٦/ ٢٩٨)، والدارمي: ٢٩٧٢، والبيهقي في «الكبرى»: (٦/ ٢٢٣).

أحدها: أن الكتاب لا بدَّ من القول فيه ببيان معنى، واستنباط حكم، وتفسير لفظ، وفهم مراد، لم يأت جميع ذلك عمن تقدم؛ فإما أن يتوقف دون ذلك فتتعطَّل الأحكام كلُّها أو أكثرُها، وذلك غير ممكن؛ فلا بدَّ من القول فيه بما يليق.

والثاني: أنه لو كان كذلك؛ للزم أنْ يكون الرسول ﷺ مبيِّناً ذلك كلَّه بالتوقيف، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول، والمعلومُ أنه عليه [الصلاة و] السلام لم يفعل ذلك، فدلَّ على أنه لم يكلّف به على ذلك الوجه، بل بيَّن منه ما لا يوصل إلى علمه إلَّا به، وترك كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم؛ فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف.

والثالث: أن الصحابة ﷺ كانوا أوْلى بهذا الاحتياط من غيرهم، وقد علم أنهم فسَّروا القرآن على ما فهموا، ومن جهتهم بلَغنا تفسير معناه، والتوقيف ينافي هذا؛ فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأي لا يصح.

والرابع: أن هذا الفرض لا يمكن؛ لأن النظر في القرآن من جهتين:

من جهة الأمور الشرعية، فقد يسلَّم القول بالتوقيف فيه وترك الرأي والنظر جدلاً.

ومن جهة المآخذ العربية، وهذا لا يمكن فيه التوقيف، وإلَّا لزم ذلك في السَّلف الأولين، وهو باطل؛ فاللازم عنه مثله، وبالجملة فهو أوضح من إطناب فيه.

وأما الرأي غير الجاري على موافقة العربية، أو [غير][1] الجاري على الأدلة الشرعية؛ فهذا هو الرأي المذموم من غير إشكال، كما كان مذموماً في القياس أيضاً، حسبما هو مذكورٌ في كتاب[2] القياس؛ لأنه تقوّلٌ على الله بغير برهان، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى.

وفي هذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأي في القرآن ما جاء؛ كما رُوي عن ابن مسعود: «ستَجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم، فعليكم بالعلم، وإياكم والتبدُّع، وإياكم والتنطُّع، وعليكم بالعتيق»[3].

وعن عمر بن الخطاب: «إنما أخاف عليكم رجلين: رجل يتأوَّل القرآن على غير تأويله، ورجل يُنافس الملك على أخيه»[4]. وعن عمر أيضاً: «ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه

---

(١) ★ في الأصل و(د): أو الجاري، والصواب إضافة «غير» ليستقيم المعنى.

(٢) راجع المسألة الثانية في القياس من كتاب «الإحكام» للآمدي.

(٣) ★ أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه»: ٢٠٤٦٥، والدارمي: ١٤٣، والطبراني في «الكبير»: ٨٨٤٥، وابن عبد البر في «الجامع»: ٢٣٦٣. قال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (١/ ٣٣٦): أبو قلابة لم يسمع من ابن مسعود.

(٤) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٣٦٤.

إيمانه، ولا من فاسق بيِّنٍ فسقُه، ولكني أخاف عليها رجلاً قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه، ثم تأوّله على غير تأويله»[١].

والذي ذكر عن أبي بكر الصّديق أنه سئل عن قوله: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] فقال: «أيُّ سماءٍ تُظِلُّني؟» الحديث[٢].

وسأل رجلٌ ابنَ عباس عن ﴿يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ فقال له ابن عباس: فما ﴿يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ فقال الرجل: إنما سألتك لتحدِّثني. فقال ابن عباس: «هما يومان ذكرهما الله في كتابه، الله أعلم بهما، نكْرَه أن نقول في كتاب الله ما لا نعلم»[٣].

وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سُئل عن شيء من القرآن قال: «أنا لا أقول في القرآن شيئاً»[٤]. وسأله رجلٌ عن آية: فقال: «لا تسألني عن القرآن، وسَلْ عنه من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه ـ يعني عكرمة ـ»[٥]. وكأن هذا الكلام مشعر بالإنكار على من يزعم ذلك.

وقال ابن سيرين: «سألت عَبيدة عن شيء من القرآن؛ فقال: اتَّق الله، وعليك بالسَّداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيمَ أُنزل القرآن»[٦] وعن مسروق قال: «اتقوا التفسير، فإنما هو الرواية عن الله»[٧]. وعن إبراهيم قال: «كان أصحابنا يتَّقون التفسير ويهابونه»[٨]. وعن هشام بن عروة قال: «ما سمعت أبي[٩] تأوّل آيةً من كتاب الله»[١٠].

---

(١) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٣٦٨.

(٢) ★ تقدم تخريجه قبل صفحتين.

(٣) ★ أخرجه الطبري في «تفسيره»: (١٢/ ٢٢٦)، والحاكم في «المستدرك»: (٤/ ٦٥٢)، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور»: (٦/ ٥٣٨)، إلى ابن أبي داود في «المصاحف».

(٤) ★ أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» ص٢٢٨، وابن جرير في «تفسيره»: (١/ ٦٢).

(٥) ★ أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» ص٢٢٨، وابن جرير في «التفسير»: (١/ ٦٢)، وابن أبي شيبة في «المصنف»: (٦/ ١٣٦).

(٦) ★ أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» ص٢٢٨، وابن أبي شيبة في «المصنف»: (٦/ ١٣٥)، وابن جرير في «التفسير»: (١/ ٦٢).

(٧) ★ أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» ص٢٢٩. وفي الأصل: على الله.

(٨) ★ أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» ص٢٢٩، وأبو نعيم في «الحلية»: (٤/ ٢٢٢).

(٩) كيف وقد تأول عروة آية: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨] على غير وجهها، وقالت له أم المؤمنين خالته: بئسما قلت يا ابن أختي، إلا أن يقال: إنه نفى سماعه، أو يقال: إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة ما فهمه، ولم يجزم به؛ فمثله ليس من موضوعنا.

(١٠) ★ أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» ص٢٢٩، وانظر: «تفسير ابن كثير»: (١/ ٧).

وإنما هذا كلُّه توقٍّ وتحرزٌ أن يقع الناظر فيه في الرأي المذموم، والقول فيه من غير تثبُّت، وقد نُقل عن الأصمعي ـ وجلالتُه في معرفة كلام العرب معلومةٌ ـ أنه لم يفسِّر قط آية من كتاب الله، وإذا سئل عن ذلك لم يجب: انظر الحكاية عنه في «الكامل» للمبرد.

فصل: (التحفُّظ من التفسير بالرأي)

فالذي يُستفاد من هذا الموضع أشياء:

منها: التحفُّظ من القول في كتاب الله تعالى إلَّا على بيِّنة؛ فإن الناس في العلم بالأدوات المحتاج إليها في التفسير على ثلاث طبقات:

إحداها: من بلغ في ذلك مَبلغ الراسخين، كالصحابة والتابعين ومَن يليهم، وهؤلاء قالوا مع التوقِّي والتحفُّظ، والهيبة والخوف من الهجوم؛ فنحن أولى بذلك منهم إنْ ظننا بأنفسنا أنّا في العلم والفهم مثلهم، وهيهات.

والثانية: مَن عَلِمَ مِن نفسه أنه لم يبلغ مبالغهم ولا داناهم؛ فهذا طرف لا إشكال في تحريم ذلك عليه.

والثالثة: مَن شك في بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد، أو ظنَّ ذلك في بعض علومه دون بعض؛ فهذا أيضاً داخل تحت حكم المنع من القول فيه؛ لأن الأصل عدم العلم، فعندما يبقى له شك أو تردُّد في الدخول مدخل العلماء الراسخين؛ فانسحاب الحكم الأول عليه باقٍ بلا إشكال، وكلُّ أحد فقيه نفسه في هذا المجال، وربما تعدّى بعض أصحاب هذه الطبقة طورَه، فحسَّن ظنَّه بنفسه، ودخل في الكلام فيه مع الراسخين، ومِن هنا افترقت الفِرَق، وتباينت النِّحَل، وظهر في تفسير القرآن الخَلَل.

ومنها: أنَّ مَن ترك النظر في القرآن، واعتمد في ذلك على من تقدَّمه، ووَكَل إليه النظر فيه غيرُ ملوم، وله في ذلك سعة إلَّا فيما لا بدَّ له منه، وعلى حكم الضرورة؛ فإنَّ النَّظرَ فيه يشبهُ النظر في القياس كما هو مذكور في بابه، وما زال السَّلف الصالح يتحرَّجون من القياس فيما لا نصَّ فيه، وكذلك وجدناهم في القول في القرآن؛ فإنَّ المحظور فيهما واحد، وهو خوف التَّقَوُّل على الله، بل القول في القرآن أشد؛ فإنَّ القياسَ يرجع إلى نظر النَّاظر، والقول في القرآن يرجع إلى أنَّ الله أراد كذا، أو عَنى كذا بكلامه المنزل، وهذا عظيم الخطر.

ومنها: أن يكون على بالٍ من النَّاظر والمفسِّر والمتكلِّم عليه أن ما يقوله تقصير منه

للمتكلِّم، والقرآنُ كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مُراد الله من هذا الكلام؛ فليتثبَّت أن يسأله الله تعالى: مِن أين قلتَ عنِّي هذا؟ فلا يصح له ذلك إلَّا ببيان الشَّواهد، وإلَّا فمجرَّد الاحتمال يكفي بأن يقول: يحتمل أنْ يكون المعنى كذا وكذا، بناء أيضاً على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم، وإلا؛ فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أصل غير معتبرة؛ فعلى كلِّ تقدير لا بدَّ في كلِّ قول يجزم به أو يحمّل من شاهد يشهد لأصله، وإلَّا كان باطلاً، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم؛ والله أعلم.

○ ○ ○

الموافقات

أو

عنوان التعريف بأسرار التكليف

للإمام الشاطبي

أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي

توفي سنة (٧٩٠هـ)

ومعه تعليقات:

الشيخ عبد الله دراز

طبعة مزيدة محققة ومصححة

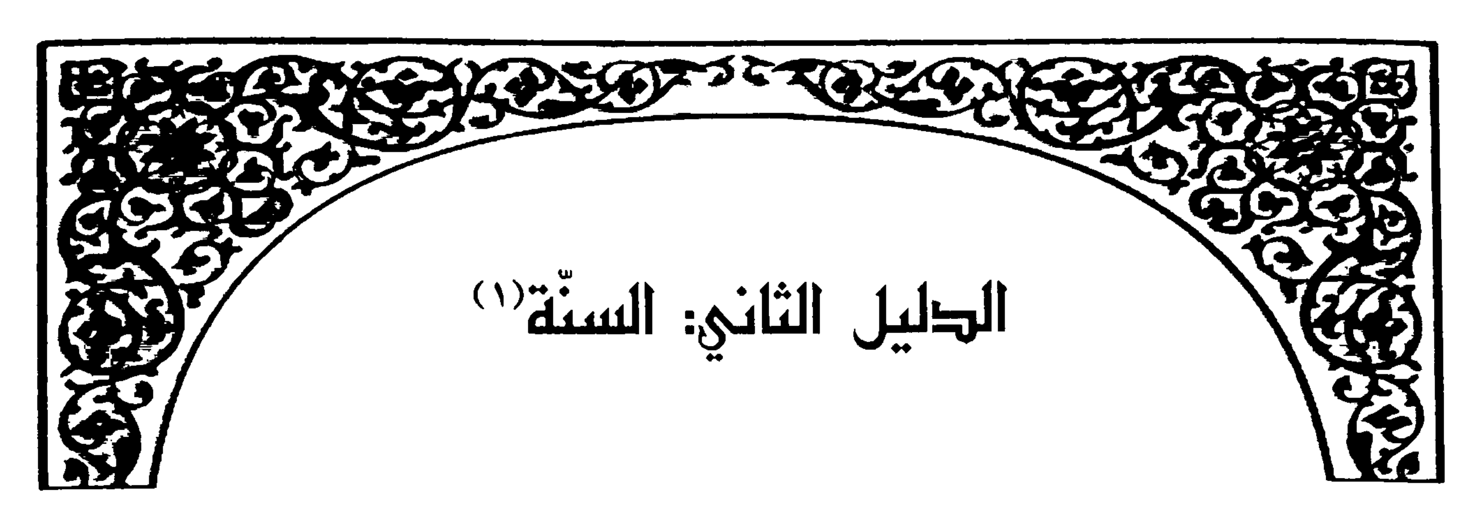
استدرك فيها السقوطات والأخطاء في الطبعات المتداولة

تحقيق

محمد مرابي

الجزء الرابع

مؤسسة الرسالة ناشرون



الدليل الثاني: السنّة(١)

ويتعلَّق بها النظر في مسائل:

المسألة الأولى: (معنى السنّة)

يُطلق لفظ السنّة على ما جاء منقولاً عن النبي ﷺ على الخصوص، ممَّا لم ينص(٢) عليه في الكتاب العزيز، بل إنما نصَّ عليه من جهته عليه [الصلاة و] السلام، كان بياناً لما في الكتاب أوْ لا.

ويطلق أيضاً في مقابلة البدعة، فيقال: فلان على سنّة، إذا عمل على وفق ما عمل عليه

(١)★ في الأصل: وهي السنة.

(٢) قال في «المنهاج»: «هي ما صدر منه ﷺ من الأفعال والأقوال التي ليست للإعجاز، يعني ليست من القرآن، وقد تكون متضمنة لمعنى ورد فيه؛ فقوله: «مما لم ينص عليه في الكتاب» ليس معناه أنه يلزم في إطلاق السنة ألا تكون واردة في معنى قد تضمنه الكتاب العزيز، بل معناه مما لم يكن معتبراً جزءاً من الكتاب بنفس ألفاظه، ويدل على هذا قوله: «كان بياناً لما في الكتاب أو لا»؛ لأنه إنما يكون بياناً له إذا كان الكتاب متضمناً لأصل المعنى؛ فتجيء السنة شارحة ومبينة، وزاد بعضهم قيد: «مما ليس من الأعمال الطبيعية»، وتركه غيره لظهوره، وقوله: «كان ذلك مما نص عليه في الكتاب»؛ أي: وحده أو مع السنة أيضاً، وقوله: «أولا»؛ أي: بأن نص عليه في السنة فقط، وإنما حملناه على هذا ليصح كون هذا المعنى مغايراً لما قبله وأعم منه، وقوله: «وإن كان العمل بمقتضى الكتاب»؛ أي: في بعض صور هذا الإطلاق، ولا يشمل الأفعال، هذا وظاهر قوله أولاً: «بل إنما نص عليه من جهته» أن هذا الإطلاق خاص بالأقوال، ولا يشمل الأفعال، وقوله بعد: «عمل على وفق ما عمل عليه النبي عليه السلام مع ضميمة قوله: وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة» يقتضي أن الإطلاق الثاني خاص بالأفعال، ولا يشمل الأقوال المتوجهة منه إلى غيره بالأوامر والنواهي فيما لا يتعلق به عليه السلام، ويكون قول صاحب «المنهاج» وغيره: إن السنة ما صدر منه... إلخ تعريفاً للإطلاق العام، ويكون كل من هذين الإطلاقين في كلام المؤلف خاصاً، ويساعد على أن غرضه الخصوص في الإطلاقين قوله بعد: «وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه»، وقد عد منها الإقرار وجهاً، وإن لم يصرح به في تفاصيل الإطلاقات؛ إلا أنه تقدم له عد الإقرار من الأفعال.

النبي ﷺ، وكان ذلك مما نصَّ عليه في الكتاب أوْ لا، ويقال: فلان على بدعة، إذا عمل على خلاف ذلك، وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة؛ فأُطلق عليه لفظة السنّة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب.

ويطلق أيضاً لفظ السنّة على ما عمل عليه الصحابة ﷺ، وُجد ذلك في الكتاب أو السنّة[١] **أو لم يوجد**؛ لكونه اتباعاً لسنّة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهاداً[٢] مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم؛ فإنَّ إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضاً إلى حقيقة[٣] الإجماع، من جهة[٤] حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم؛ فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح[٥] المرسلة والاستحسان؛ كما فعلوا في حدِّ الخمر[٦]، وتضمين[٧] الصنَّاع ....

---

(١) أي: عثرنا عليه في السنة أو لم نعثر عليه فيها؛ ليصح قوله بعد: «لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا»، وإذا حمل قوله: «لم يوجد» على ظاهره، وأنها لم تصدر عن النبي ﷺ أصلاً، لم يظهر قوله: «لكونه اتباعاً لسنة... إلخ»؛ فإنه وما بعده راجع إلى قوله: «أو لم توجد» بياناً له، ولو كان هذا راجعاً إلى قوله: «وجد»؛ لم يكن لتقييده بقوله: «لم تنقل إلينا» معنى.

(٢) لا يقال: إن الاجتهاد هو النظر في الأدلة من كتاب وسنة... إلخ؛ فلا تظهر مقابلته بما قبله، لأنا نقول: إن صورة اتباع السنة تفرض فيما كان الدليل هو السنة مباشرة، وما بعده بواسطة القياس ونحوه.

(٣) انظر لمَ لمْ يقل: «راجع إلى اتباع سنة لم تنقل إلينا» كما قال في سابقه؟ بل اقتصر فيه على شق الاجتهاد والإجماع، قد يقال: إن الأول في الحقيقة داخل في إطلاق السنة المشهور؛ فلا حاجة للنص عليه إلا لمجرد التنبيه على صورة يتوهم عدم دخولها، والمهم عنده هو إدخال ما يرجع لبقية الأدلة من الإجماع والاستحسان والمصالح؛ فلذا لم يكرره فيما يتعلق بخلفائهم، لكن كان عليه أن يذكر القياس أيضاً.

(٤) أي: فلما حملوا الناس عليه، والتزمه الجميع، وساروا فيه بدون نكير؛ دل على إجماعهم عليه، وهو أولى بالقول من الإجماع السكوتي؛ لأن هذا قد صاحبه عمل الجميع.

(٥) أي: ما كان منها في عهد الصحابة.

(٦) حيث كان تعزير الشارب في عهده ﷺ غير محدود، بل كانوا يضربون الشارب تارة نحو أربعين وتارة يبلغون ثمانين، وكذا في عهد أبي بكر، فلما كان في آخر إمرة عمر، ورأى شيوع الشرب في الناس، بعد ما صاروا في سعة من العيش وكثرة الثمار والأعناب؛ استشار الصحابة في حدٍّ زاجر؛ فقال علي: «نرى أن تجلده ثمانين؛ لأنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري جلد ثمانين»، وقال عبد الرحمن بن عوف: «أرى أن تجعلها كأخف الحدود (يعني ثمانين)»، وعليه؛ فتحديد الثمانين هو السنة التي عمل عليها الصحابة باجتهاد منهم، وأجمعوا عليه. قال في «المرقاة»: «أي: للسياسة».

(٧) قال في «منح الجليل»: «وقد أسقط النبي ﷺ الضمان عن الأجراء، وخصَّص العلماء من ذلك الصناع؛ وضمنوهم نظراً واجتهاداً». وقال المؤلف في «الاعتصام»: «إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع، وقال علي: «لا يصلح الناس إلا هذا»، ووجه المصلحة أن الناس لهم حاجة إليهم، وهم يغيبون عن الأمتعة، ويغلب =

وجمع[١] المصحف، وحمل الناس على القراءة بحرف واحد[٢] من الحروف السبعة، وتدوين[٣] الدواوين، وما أشبه ذلك[٤].

ويدلُّ على هذا الإطلاق قوله[٥] عليه [الصلاة و] السلام: «عليكم بسُنَّتي وسنَّةِ الخلفاء الراشِدِين المَهْدِيِّين»[٦].

= عليهم التفريط، فلو لم يضمنوا مع مسيس الحاجة إليهم؛ لأفضى إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا بدعواهم الهلاك؛ فتضيع الأموال، ويقل الاحتراز، وتتطرَّق الخيانة؛ فكانت المصلحة التضمين». اهـ.

(١) أي: في زمن أبي بكر، حيث كان مفرقاً في الصحف والعسب والعظام؛ فجعله مجتمعاً كله في صحف ملتئمة خشية أن يضيع منه شيء مكتوب، وإن كان محفوظاً كله في صدور كثيرين من الصحابة، ثم في زمن عثمان لما اختلف الناس في وجوه القراءة حتى صار يكفر بعضهم بعضاً، لأن ما لم يكن يعرفه الواحد منهم من الوجوه ينكره على غيره وينسبه للكفر؛ فلذلك ندب عثمان طائفة من الصحابة موثوقاً بأمانتهم وعلمهم، ووكل إليهم كتابة خمسة مصاحف يقتصرون فيها على الوجوه التي نزل بها القرآن ابتداءً، وكلها بلغة قريش؛ فلا يتجاوزونها إلى ما يتلى باللغات الأخرى التي كان رخص لأهلها بالقراءة بها تيسيراً عليهم بعد ما تلقوها عنه ﷺ، فلما اتصلت القبائل، وامتزجت لغة قريش بلغات الآخرين؛ لم يبق داعٍ لاستعمال هذه القراءات المؤدية إلى كثرة الاختلاف بين المسلمين فيما هو أصل الدين، ولما كانت المصاحف الخمسة عارية من النقط والشكل؛ وسعت وجوه القراءة المتفق عليها بلغة قريش، وأرسل عثمان المصاحف إلى الأمصار، آمراً بالاقتصار على ما وافقها وترك ما خالفها الذي صار في حكم المنسوخ؛ فهذان الجمعان لم يكونا في عهده ﷺ، بل حصلا باجتهاد الخليفتين وبعض الصحابة، وأقرهم الباقون على كون ذلك مصلحة.

(٢) يعني: الموافق لما في هذه المصاحف العثمانية. أفاد في «الاعتصام» أنه جمع الناس على قراءة لم يحصل فيها الاختلاف في الغالب؛ لأنهم لم يختلفوا إلا في القراءات الأخرى، ولم يخالف في عدم القراءة بغير ما في المصاحف إلا ابن مسعود؛ فإنه امتنع من طرح ما عنده من القراءات المخالفة لها.

(٣) أي: الذي حصل في عهد عمر لكتابة أسماء الجيوش، والعرفاء، وآلات الحرب، وأموال بيت المال ومصارفها، وغير ذلك مما يحتاج إليه الخليفة والولاة.

(٤) كولاية العهد من أبي بكر لعمر، وكترك الخلافة شورى بين ستة، وعمل السكة للمسلمين، واتخاذ السجن لأرباب الجرائم في عهد عمر، وكهدم الأوقاف التي بإزاء مسجد الرسول، وتوسيع المسجد بها، وتجديد أذان للجمعة في السوق في عهد عثمان، ولم يكن في شيء من ذلك سنة عن رسول الله ﷺ، وإنما هو النظر المصلحي الذي أقره الصحابة ﵃.

(٥) أي: فقد أضاف ﷺ السنة إليهم كما أضافها إلى نفسه؛ فسنتهم هي ما عملوه استناداً لسنته ﷺ، وإن لم تطلع عليها منقولة عنه، وكذا ما استنبطوه بما اقتضاه نظرهم في المصلحة.

(٦) ★ أخرجه أبو داود: ٤٦٠٧، والترمذي: ٢٦٧٦، وابن ماجه: ٤٣، وأحمد: ١٧١٤٤، من حدث العرباض بن سارية ﵁، وهو صحيح.

وإذا جمع ما تقدم؛ تحصَّل منه في الإطلاق أربعة أوجه: قوله عليه [الصلاة و] السلام، وفعله، وإقراره[١]، وكلُّ ذلك إما متلقى بالوحي أو بالاجتهاد، بناء على صحة الاجتهاد في حقِّه، وهذه ثلاثة، والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء، وهو وإن كان ينقسم إلى القول والفعل والإقرار، ولكن عُدَّ وجهاً واحداً؛ إذ لم يتفصل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيلَ ما جاء عن النبي ﷺ.

المسألة الثانية: (تأخُّر رتبة السنّة عن الكتاب في الاعتبار)

رتبة السنّة التأخير[٢] عن الكتاب في الاعتبار[٣]، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن الكتاب مقطوع به، والسنّة مظنونة، والقطع فيها إنما يصحُّ في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب؛ فإنه مقطوعٌ به في الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدَّم على المظنون؛ فلزمَ من ذلك تقديم الكتاب على السنّة.

والثاني: أنَّ السنّة إما بيان للكتاب، أو زيادة على ذلك؛ فإن كان بياناً؛ فهو ثانٍ عن[٤] المبيَّن في الاعتبار؛ إذ يلزم من سقوط المبيَّن سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبيَّن، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدُّم، وإن لم يكن بياناً؛ فلا يعتبر إلَّا بعد ألَّا يوجد في الكتاب، وذلك دليل على تقدُّم اعتبار الكتاب.

والثالث: ما دلَّ على ذلك من الأخبار والآثار، كحديث معاذ: «**بِمَ تَحكُم؟**» قال: بكتاب الله. قال: «**فإن لم تَجِد؟**» قال: بسنَّة رسول الله. قال: «**فإن لم تَجد؟**» قال: أجتهدُ رأيي. الحديث[٥].

---

(١) ومجموع الثلاثة هو ما يطلق عليه السنة عند الأصوليين.

(٢) ★ في (د): التأخر.

(٣) أي: فإذا ورد ما ظاهره المعارضة أخذ بالكتاب وقدم عليها، هذا ما يقصده كما يدل عليه بقية المسألة، وإن كان الدليل الثاني باعتبار شقه الأول؛ لا ينتج هذا المعنى، وإنما ينتج مجرد التبعية كالفرع مع الأصل، بل جهة كونها بياناً تقتضي تقديمها عليه إذا ظن التعارض، ولذلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] المفيد أنها قاضية على الكتاب؛ إلا أنه لاحظ في البيان معنى آخر يقتضي أن يكون مؤخر الرتبة عن المبيَّن، لكنه معنى شعري لا تقوم على مثله الأدلة في هذا الفن.

(٤) ★ في (د): على.

(٥) ★ أخرجه أبو داود: ٣٥٩٢، والترمذي: ١٣٢٧، وأحمد: ٢٢٠٠٧، وضعفه بعض أهل العلم بناءً على جهالة الحارث بن عمرو، وإبهام أصحاب معاذ، لكن مال إلى القول بصحته غير واحد من أهل العلم، منهم ابن القيم في «إعلام الموقعين»: (٢٠٢/١)، والخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه»: (١٨٩/١)، وابن عبد البر في =

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كتب إلى شريح: «إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سنّ فيه رسول الله ﷺ... إلخ»[1]. وفي رواية عنه: «إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض فيه ولا تلتفت إلى غيره»[2].

وقد بيَّن[3] معنى هذا في رواية أخرى أنه قال له: «انظر ما تبيَّن لك في كتاب الله؛ فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبيَّن لك في كتاب الله؛ فاتبع فيه سنَّة رسول الله ﷺ»[4]. ومثل هذا عن ابن مسعود رضي الله عنه: «من عَرَض له منكم قضاءٌ فليقض بما في كتاب الله؛ فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيّه ﷺ». الحديث[5].

وعن ابن عباس أنه كان إذا سئل عن شيء؛ فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله ﷺ قال به[6]. وهذا كثير في كلام السلف والعلماء.

وما فرَّق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع إلى تقدم اعتبار الكتاب على اعتبار السنّة، وأن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنة، وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التفرقة، والمقطوع به في المسألة أنَّ السنّة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار.

فإن قيل: هذا مخالف لما عليه المحقِّقون:

أما أولاً: فإنَّ السنة عند العلماء قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاضٍ على السنّة؛ لأن

= «جامع بيان العلم»: ١٥٩٢ ـ ١٦٧١، وابن كثير في «مقدمة التفسير»، وشيخ الإسلام ابن تيمية في «مقدمة التفسير» ضمن «مجموع الفتاوى»: (١٣/ ٣٦٤).

وقد ذكر البيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١١٤) هذا الحديث ثم أعقبه بعدة شواهد موقوفة على أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وابن عباس تقوية له كما ذكر صاحب «عون المعبود»: (٩/ ٣٦٩). وكذا فعل ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: (١٥٩٢ ـ وما بعده)، وسيورد المصنف بعض هذه الآثار الموقوفة.

(١) ★ أخرجه النسائي: ٥٣٩٩، والدارمي: ١٦٧، وابن أبي شيبة في «المصنف»: (٤/ ٥٤٣)، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١١٠).

(٢) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٩٦.

(٣) احتاج لهذا لدفع ما يتوهم من قوله: «ولا تلتفت إلى غيره» شمول الغير للسنة، مع أنه إذا وجدت السنة مع الكتاب؛ فلا بد من الالتفات إليها كبيان للكتاب.

(٤) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٩٨، وفيه: «فابتغ» بدل «فاتبع».

(٥) ★ أخرجه الدارمي: ١٦٥، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٩٩، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١١٥).

(٦) ★ أخرجه الدارمي: ١٦٦، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٦٠٠، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١١٥).

الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر، فتأتي السنة بتعيين أحدهما، فيُرجع إلى السنّة ويُترك مقتضى الكتاب.

وأيضاً؛ فقد يكون ظاهر الكتاب أمراً فتأتي السنّة فتخرجه عن ظاهره، وهذا دليل على تقديم السنّة، وحسبك أنها تقيِّد مطلقه، وتخصّ عمومه، وتحمله على غير ظاهره، حسبما هو مذكور في الأصول؛ فالقرآن آتٍ بقطع كلِّ سارق؛ فخصّت السنّة من ذلك سارق النصاب المحرز، وأتى بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً، فخصَّته بأموالٍ مخصوصة، وقال تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمَّتها أو خالتها، فكلٌّ هذا تركٌ لظواهر الكتاب وتقديم للسنّة عليه، ومثل ذلك لا يحصى كثرة.

وأما ثانياً: فإن الكتاب والسنّة إذا تعارضا فاختلف أهل الأصول: هل يقدَّم الكتاب على السنّة أم بالعكس؟ أم هما متعارضان[١]؟

وقد تكلَّم الناس في حديث معاذ، ورأوا أنه على خلاف الدليل؛ فإن كلَّ ما في الكتاب لا يقدم[٢] على كلِّ السنّة، فإنَّ الأخبار المتواترة لا تضعف في الدلالة عن أدلة الكتاب، وأخبارُ الآحاد في محلِّ الاجتهاد مع ظواهر الكتاب، ولذلك وقع الخلاف[٣]، وتأوّلوا التقديم في الحديث على معنى البداية بالأسهل الأقرب[٤]، وهو الكتاب، فإذا كان الأمر على هذا فلا وجه لإطلاق القول بتقديم الكتاب، بل المتَّبع الدليل[٥].

فالجواب: أنَّ قضاء السنّة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطّراح الكتاب، بل على أن ذلك المفسر[٦] في السنّة هو المراد في الكتاب؛ فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ودلَّ على ذلك قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فإذا حصل بيان

---

(١) أي: فإن علم المتأخر منهما نسخ المتقدم، وإلا رجح أحدهما بما يصلح مرجحاً أو جمع بينهما إن أمكن، وإلا أخذ بغيرهما، وقولهم: «لا معارضة بين ظني وقطعي» إنما يكون في المعارضة الحقيقة؛ أي: في المعقولات، أما في الشرعيات؛ فلا مانع، لأنها في الواقع صورة معارضة فقط، أما المعارضة بمعنى التناقض ذي الوحدات الثمانية؛ فلا أثر لها في الأدلة الشرعية.

(٢) فإن قطعي السند والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب؛ فقوله: «لا تضعف» أي: بل قد تقدم كما ذكرنا، وقد يحصل التعارض إذا تساويا في قطعية السند والدلالة، ولذلك قالوا: إنه لم يبق من صور التعارض بينهما ما يرجح فيه الكتاب لسنده؛ إلا ما كان ظني الدلالة منه مع قطعي الدلالة منها مع ظنية ضدها.

(٣) أي: في تقديم الكتاب عليهما أو تقديمها عليه أو تعارضهما.

(٤) أي: تناولاً.

(٥) أي: ما يتعين للدلالة منهما بطريق من طرق الترجيح المذكورة في بابه.

(٦) ★ في (د): بل إن ذلك المعبر.

قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، بأنَّ القطع من الكوع، وأنَّ المسروق نصاب فأكثر من حِرْز مثله، فذلك هو المعنى المراد من الآية؛ لا أن[١] نقول: إنَّ السنّة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب، كما إذا بيّن لنا مالكٌ أو غيره من المفسرين معنى آية، أو حديث فعملنا بمقتضاه؛ فلا يصحّ لنا أن نقول: إنا عملنا بقول المفسِّر الفلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله عليه [الصلاة و] السلام.

وهكذا سائر ما بيَّنته السنّة من كتاب الله تعالى، فمعنى كون السنّة قاضية على الكتاب أنها مبيِّنة له؛ فلا يوقف مع إجماله واحتماله، وقد بينت المقصود منه، لا أنها مقدمة عليه.

وأما خلاف[٢] الأصوليين في التعارض، فقد مرَّ[٣] في أول كتاب الأدلة أنَّ خبر الواحد إذا استند[٤] إلى قاعدةٍ مقطوعٍ بها، فهو في العمل مقبول، وإلَّا فالتوقف، وكونه مستنداً إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآني كُلِّي، وتبيَّن معنى هذا الكلام هنالك؛ فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية والخبر معارضة أصلين قرآنيين؛ فيرجع إلى ذلك، وخرج عن معارضة كتاب مع سنة، وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض؛ لأنه[٥] من تعارض قطعيين[٦]، وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية؛ فلا بدَّ من تقديم القرآن على[٧] الخبر بإطلاق.

---

(١) ★ في الأصل: لأنا.

(٢) شروع في الجواب عن الإشكال الثاني، وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما إذا كان ظني الدلالة ولم يعلم تاريخهما؛ فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتاباً ولا بكونه سنة، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن، وإلا تركا.

(٣) حيث قال في المسألة الثانية: «وإن كان ظنياً؛ فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر، وإلا وجب التثبت فيه»، وقال: «إن هذا المعتبر يرجع إلى أصل قرآني يكون بياناً له، وإن عامة أخبار الآحاد بيان للقرآن، وذلك معنى رجوعه لأصل قطعي»، ومثله هناك بالأحاديث التي بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج، والأحاديث التي بينت جملة من الربا... إلخ، وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة والصلاة مثلاً وإن كانت شارحة ومفصلة لهذين النوعين من العبادة لا يقال فيها: إنها جزئيات لكلي قرآني إلا باعتبار ضعيف؛ لأن كونه بدأ بميامنه في الوضوء مثلاً جزئيته لآية الطهارة لا يجعله متعين القصد في الآية؛ إذ الطهارة كما تتحقق على هذه الصفة تتحقق بالبدء بالمياسر، وكذا رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام لا تستلزمه آية: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، حتى يكون الخبران الواردان في هذين الجزئين لهما حكم الجزئي الحقيقي الذي تكون معارضته لغيره معارضة محققة يصح نسبتها لأصله وكلّيه، ويترتب على ذلك أنه من معارضة قطعيين؛ فهذا كلام خطابيّ.

(٤) ★ في الأصل: أُسند.

(٥) ★ في (د): إلا.

(٦) أي: وسيأتي الكلام فيه بعد.

(٧) كما تقدم في رد عائشة حديث: «إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه» بآية: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾.

وأيضاً؛ فإن[١] ما ذُكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز، ولعلَّك[٢] لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضى بتواتره إلى زمان الواقعة؛ فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع، ولا كبير جدوى فيه، والله أعلم.

المسألة الثالثة: (أصول السنّة في القرآن الكريم)

السنّة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل[٣] مجمله، وبيان[٤] مشكله، وبسط[٥] مختصره.

وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]؛ فلا تجد في السنّة أمراً إلَّا والقرآن قد دلَّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية، وأيضاً؛ فكلُّ ما دلَّ[٦] على أنَّ القرآن هو كُلِّية الشريعة وينبوع لها[٧]؛ فهو دليل على ذلك؛ لأن[٨] الله قال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] وفسَّرت عائشة ﵂ بأن ذلك خُلُقه[٩] القرآن، واقتصرت في خُلقه على ذلك؛ فدلَّ على أنَّ قولَه وفعلَه وإقرارَه راجعٌ إلى القرآن؛ لأن

(١) هذا جواب الإشكال الثالث، وهو أن السنة أيضاً فيها قطعي السند؛ فلا تقل عن الكتاب في الدلالة.

(٢) كأنه سلم الإشكال بالمتواترة على مسألته من تقديم الكتاب مطلقاً على السنة، ولكنه جعل أمره هيناً؛ لأنه إما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التواتر، يعني: يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى زمنه ﷺ، وإما أن يكون نادراً لا يستحق البحث والاستشكال.

(٣) كالأحاديث المفصلة لمجمل: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ مثلاً.

(٤) كالأحاديث التي أوضحت الغرض من الآيات التي فهم منها الصحابة خلاف مقصودها، مثلاً آية: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ﴾ إلخ [التوبة: ٣٤]، لما نزلت كبر ذلك على الصحابة، فسألوا عنها؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب بها ما بقي من أموالكم». فكبّر عمر، وكالحديث الذي رفع عن الصحابة إشكال آية: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وبيانه أن المراد بالظلم الشرك كما في آية لقمان.

(٥) كما في آية: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُوا۟﴾ [التوبة: ١١٨]؛ فقد بسط قصتها الحديث الذي أخرجه الخمسة، وشرح ما حصل فيها من النهي عن كلامهم، ثم النهي عن قربان نسائهم... إلى آخر القصة.

(٦) لم يستدل عليه في موضعه من مباحث الكتاب العزيز، بل قال: «إنه لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة».

(٧) * في الأصل: ينبوع الملة.

(٨) * في الأصل: ولأن.

(٩) وخلق الشخص ما تنشأ عنه أفعاله بسهولة؛ فأفعاله ﷺ وأقواله وسائر شأنه صادر عن القرآن، والأفعال وما معها هي ما تطلق عليه السنة.

الخُلق محصور[(١)] في هذه الأشياء، ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكلّ شيء؛ فيلزم من ذلك أنْ تكون السنّة حاصلة فيه في الجملة؛ لأن الأمر والنهي أول[(٢)] ما في الكتاب، ومثله قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ[(٣)] مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] وهو يريد[(٤)] بإنزال القرآن؛ فالسنّة إذاً في محصول الأمر بيانٌ لما فيه، وذلك معنى كونها راجعة إليه.

وأيضاً؛ فالاستقراء التام دلَّ على ذلك حسبما يذكر بعد[(٥)] بحول الله، وقد تقدم في أول كتاب الأدلة أنَّ السنّة راجعة إلى الكتاب، وإلَّا وجب التوقُّف[(٦)] عن قبولها، وهو أصلٌ كافٍ في هذا المقام.

فإن قيل: هذا غير صحيح من وجوه[(٧)]:

أحدها: أنَّ الله تعالى قال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ الآية [النساء: ٦٥]، والآية نزلت في قضاء رسول الله ﷺ للزُّبير[(٨)] بالسَّقي قبل الأنصاري من شِرَاج

---

(١) أي: بمقتضى الجملة المعرّفة الطرفين في كلامها، أو أثر الخلق مطلقاً لا يخرج عنها.

(٢) يعني: إن القرآن وإن اشتمل على علوم خمسة كما تقدمت الإشارة إليه في المسألة السابعة من الطرف الثاني في الأدلة على التفصيل في العلوم المضافة للقرآن؛ فإن أول ما يعنى به هو الأمر والنهي، أي: التكاليف الشرعية اعتقادية وعملية، وأهم ما في السنة بيان التكاليف وتفاصيلها؛ فتكون السنة حاصلة في القرآن على وجه الإجمال، ولو قال بدله: «لأنها لا تخرج عن كونها بياناً للأشياء الداخلة تحت قوله: كل شيء»؛ لكان أوضح في غرضه.

(٣) أي: القرآن، على رأي، والرأي الآخر أنه اللوح المحفوظ.

(٤) هذا من تمام الدليل؛ لأنه لو كان المراد أنه أكمل الدين بما نزل من القرآن وما ورد من السنة؛ لم يتم الدليل، ومعلوم أنه عاش عليه السلام بعد نزول هذه الآية نحو ثمانين يوماً لم تخل من سنة قولية وفعلية، وهو يعين هذا المراد.

(٥) أي: في المسألة الرابعة، وأما الاستقراء المذكور في الإشكال الثالث في هذه المسألة؛ فهو معارضة للاستقراء المستدل به هنا.

(٦) أي: إذا كانت لا تعارض أصلاً قطعياً في الكتاب، ولا يشهد لها منه أصل قطعي، أما إذا عارضها أصل قطعي؛ فمردودة.

(٧) ★ في (د): أوجه.

(٨) حيث خاصمه الأنصاري إلى رسول الله ﷺ؛ فقال: «اسق يا زبير، وأرسل الماء إلى جارك». فغضب الأنصاري، وقال: أن كان ابن عمتك؟ فتلوّن وجه النبي عليه السلام وقال: «اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر». فطلب ﷺ من الزبير أولاً التسامح مع جاره بالاكتفاء بأقل درجة في السقي، فلما لم يفهم الأنصاري ذلك، وحمله محملاً سيئاً؛ استوفى ﷺ للزبير حقه الشرعي، وهو أن للأعلى حبس الماء عن الأسفل حتى يسقي سقياً تامّاً.

الحَرَّة ـ الحديث مذكور في «الموطأ»[١] ـ وذلك ليس في كتاب الله تعالى.

ثم جاء[٢] في عدم الرضا به من الوعيد ما جاء، وقال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩]، والردُّ إلى الله هو الردُّ إلى الكتاب، والردُّ إلى الرسول هو الردُّ إلى سنته[٣] بعد موته، وقال: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُواْۚ﴾ [المائدة: ٩٢].

وسائر ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله؛ فهو دالٌّ على أنَّ طاعة الله ما أمر به ونهى عنه في كتابه، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه مما جاء به مما ليس في القرآن، إذ لو كان في القرآن لكان من طاعة الله[٤]، وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ الآية [النور: ٦٣].

فقد اختص الرسول عليه [الصلاة و] السلام بشيء يُطاع فيه، وذلك السنّة التي لم تأتِ في القرآن، وقال: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧]. وأدلة القرآن تدلُّ على أنَّ كلَّ ما جاء به الرسول وكلَّ ما أمر به ونهى؛ فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن، فلا بدَّ أنْ يكون زائداً عليه.

والثاني: الأحاديث الدالة على ذم[٥] ترك السنة واتِّباع الكتاب؛ إذ لو كان ما في السنّة موجوداً في الكتاب لما كانت السنّةُ متروكةً على حال، كما روي أنه عليه [الصلاة و] السلام

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٢٣٥٩، ٢٣٦٠، ومسلم: ٦١١٢، وأحمد: ١٦١١٦، من حديث عبد الله بن الزبير ﷺ.
ولم يخرجه مالك كما ذكر المصنف، وإنما ذكر مالك حديث «في سيل مهروز ومذينب يمسك حتى الكعبين ثم يرسل الأعلى إلى الأسفل» بلاغاً، وذكره ابن عبد البر في «التمهيد»: (١٧/ ٤٠٧) وأعقبه بالحديث الذي ذكره المصنف.

(٢) أي: في الآية السابقة، من عد ذلك خروجاً عن الإيمان، يعني: فالكتاب شهد للسنة بالاعتبار في موضوع ليس في القرآن.

(٣) ★ قال في «إعلام الموقعين» (١/ ٤٩): أجمع المسلمون على أن الردَّ إلى الله هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه هو الرد إليه في حضوره، وإلى سنته في غيبته وبعد مماته.

(٤) أي: فإفراد الرسول بطاعة غير طاعة الله يدل على تباين المطاع فيه لكلٍّ منهما.

(٥) لو صاغ هذا الإشكال في صورة أخرى كأن يقول: الأحاديث الدالة على أن الشريعة تتكون من الأصلين معاً: الكتاب والسنة، وأن في السنة ما ليس في الكتاب، وأنه يجب الأخذ بما في السنة من الأحكام كما يؤخذ بما في الكتاب، لو فعل ذلك؛ لكان مع كونه في ذاته وجيهاً موافقاً لقوله بعد: «وهذا دليل على أن في السنّة ما ليس في الكتاب»، ولكان مغايراً تمام المغايرة للإشكال الرابع الذي لا يخرج في محصوله عن الثاني إلا بتكلف لا حاجة إليه.

[قال]: «**يُوشِكُ بأحدكم أنْ يقول: هذا كتاب الله، ما كان فيه من حَلالٍ أحْلَلْناه، وما كان فيه مِن حَرام حَرَّمناه، ألَا مَنْ بلَغَه عنّي حَديثٌ فكَذَّبَ به فقد كذَّبَ اللّه ورسوله والذي حَدَّثه**»[١].

وعنه أنه قال: «**يوشِكُ رَجَلٌ منكم متَّكئاً على أريكتهِ يُحَدِّث بحديثٍ عنِّي فيقولُ: بيننا وبينَكُم كتابُ الله؛ فما وجَدْنا فيه من حلالٍ استحللناه، وما وجَدْنا فيه من حَرام حَرَّمناه، ألا وإنَّ ما حرَّم رسولُ الله ﷺ مثلُ الذي حرَّم الله**»[٢]. وفي رواية: «**لا أُلفِيَنَّ أحدَكم متَّكِئاً على أرِيكَتِهِ يأتيه الأمرُ مِن أمرِي مما أمرتُ به أوْ نَهيْتُ عنه فيقول: لا أدري، ما وجَدْنا في كتاب الله اتّبعناه**»[٣].

وهذا دليل على أنَّ في السنّة ما ليس في الكتاب.

والثالث: أنَّ الاستقراء دلَّ على أنَّ في السنّة أشياء لا تُحصى كثرة، لم يُنصَّ عليها في القرآن؛ كتحريم نكاح المرأة على عمَّتها أو على خالتها، وتحريم الحُمر الأهلية وكلّ ذي ناب من السِّباع، والعقل، وفكاك الأسير، وألَّا يُقتَل مسلم بكافر، وهو[٤] الذي نبَّه عليه حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حيث قال فيه: «ما عندنا إلَّا كتابُ الله، أو فهمٌ أُعطيَه رجلٌ مسلم، وما في هذه الصحيفة»[٥].

وفي حديث آخر عن علي أنه خَطَب وعليه سيف فيه صحيفة معلَّقة؛ فقال: «والله ما عندنا كتاب نقرؤه إلَّا كتاب الله وما في هذه الصحيفة، فنشرَها فإذا فيها أسنان الإبل، وإذا فيها: المدينة حرَم من عَيْر إلى كذا، فمن أحدَث فيها حدثاً فعليه لعنةُ اللّهِ والملائكةِ والناس أجمعين، لا يَقبلُ اللّهُ منه صَرفاً ولا عَدْلاً، وإذا فيها: ذمَّةُ المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخْفَر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يَقْبَل اللّه منه صَرفاً ولا عَدْلاً، وإذا فيها: مَنْ والَى قوماً بغير إذن مَواليه فعليه لعنةُ الله والملائكة والناسِ أجمعين، لا يقبلُ الله منه صَرْفاً ولا عَدْلاً»[٦].

---

(١) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٣٤٠، والخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ٩٠) من حديث جابر رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٤٦٠٤، وابن ماجه: ١٢، وأحمد: ١٧١٧٤، من حديث المقدام بن معدي كرب، وإسناده صحيح.

(٣) ★ أخرجه أبو داود: ٤٦٠٥، والترمذي: ٢٦٦٣، وابن ماجه: ١٣. من حديث أبي رافع رضي الله عنه. وصححه الألباني في «صحيح الجامع»: ٧١٧٢.

(٤) الضمير راجع إلى الأمثلة الثلاثة الأخيرة.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١١١، وأحمد: ٥٩٩.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ١٨٧٠، ومسلم: ٣٣٢٩، وأحمد: ١٠٣٧.

ويبقى النظر في حصر ما عندهم في الأمور المذكورة مع سعة علمهم وكثرة استنباطهم، وقد ثبت عن علي رضي الله عنه =

وجاء في حديث معاذ: «بم تَحكُم؟» قال: بكتاب اللَّهِ. قال: «فإنْ لم تجد؟» قال: فبسُنّة رسول الله ﷺ[(١)]. وما في معناه مما تقدم ذِكره، وهو واضح في أنَّ في السنّة ما ليس في القرآن، وهو نحو قول من قال من العلماء: تركَ الكِتابُ موضعاً للسنّة، وتَركتِ السنّة موضعاً للرأي[(٢)].

والرابع: أن الاقتصار[(٣)] على الكتاب رأي قوم لا خَلاق لهم خارجين عن السنّة؛ إذ عوَّلوا على ما بنيَت عليه من أنَّ الكتاب فيه بيان كل شيء، فاطَّرحوا أحكام السنّة، فأداهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله، فقد روي عن النبي ﷺ: «إنَّ أَخْوَفَ ما أخافُ على أمَّتي اثنتان: القرآن واللبَن، فأما القرآن فيتعلَّمُه المنافقون ليُجادلُوا به المؤمنين، وأما اللبَن فيتبعون الرِّيفَ، يتبعون الشهواتِ ويتركون الصَّلوات»[(٤)].

وفي بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب: «سيأتي قوم يجادلونكم بشبُهات القرآن، فخذوهم بالأحاديث، فإنَّ أصحاب السنن أعلم بكتاب الله»[(٥)].

وقال أبو الدرداء: «إنَّ مما أخشى عليكم زلَّة العالم، وجدالَ المنافق بالقرآن»[(٦)].

وعن عمر: «ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدِّين: زَلَّة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمَّة مضلُّون»[(٧)].

وعن ابن مسعود: «ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم، فعليكم بالعلم، وإياكم والتبدُّع، وإياكم والتنطُّعَ، وعليكم بالعتيق»[(٨)].

= كثير مما ليس في الصحيفة، والظاهر ـ كما قال في «فتح الباري» ـ أنه ليس المراد حصر ما علموه بل ما كتبوه، كما قال: «والله؛ ما عندنا كتاب نقرؤه»؛ فتحمل عليها الرواية الأولى، وهي قوله: «والله ما عندنا إلا كذا»، غير أن هذا الجواب يتوقَّف على ثبوت أن علياً رضي الله عنه كان يكتب ما يستنبطه هو من القرآن.

(١) ★ تقدم تخريجه ص ٣٦٦.

(٢) ★ في (د): للقرآن.

(٣) ليس في الدعوى التي هي رأس المسألة هذا الاقتصار المذموم، إنما فيها أنك لا تجد في السنَّة أمراً إلا والكتاب دلَّ عليه إجمالاً أو تفصيلاً، ولا تلازم بين القول بهذا واطراح بعضهم للسنَّة، ولا يلزم من كون بنائهم فاسداً أن يكون المبني عليه فاسداً؛ فما أطال به في هذا الوجه وما رتبه عليه في قوله: «هذا مما يلزم القائل: إنَّ السنَّة راجعة إلى الكتاب» هو كما ترى.

(٤) ★ أخرجه أحمد: ١٧٤٢١، والبخاري في «خلق أفعال العباد»: ٦١٥، والطبراني في «الكبير»: ١٧/(٨١٨)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٣٦٢، من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه، وهو حسن.

(٥) ★ أخرجه الدارمي في «السنن»: ١١٩، والخطيب في «الفقه والمتفقه»: (١/ ١٨٠)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٩٢٧، واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد»: ٢٠٢، وصححه ابن عبد البر.

(٦) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٨٦٨. ورجاله ثقات غير أنه منقطع بين الحسن البصري وأبي الدرداء رضي الله عنه.

(٧) ★ أخرجه الدارمي: ٦٤٩، وأبو نعيم في «الحلية»: (٤/ ١٩٦)، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٨٦٧ ـ ١٨٦٩. وفي الأصل: «زيغة» بدل «زلة».

(٨) ★ أخرجه الدارمي: ١٤٣، والطبراني في «الكبير»: ٨٨٤٥، وابن عبد البر في «الجامع»: ٢٣٦٣.

وعن عمر: «إنما أخاف عليكم رجلين: رَجلٌ يتأوَّل القرآن على غير تأويله، ورَجلٌ ينافس المُلكَ على أخيه»[١].

وهنا آثار في هذا المعنى حَملَها العلماءُ على تأويل القرآن بالرأي مع طرح[٢] السنن، وعليه حَمل كثيرٌ من العلماء قولَ النبي ﷺ: «**إن اللَّهَ لا يقبِضُ العلم انتزاعاً ينتزِعه من الناس، ولكن يقبِضُ العلمَ بقَبْضِ العلماء، حتى إذا لم يُبقِ عالماً اتخذَ الناسُ رُؤساء جُهَّالاً، فسُئِلُوا فأفْتَوْا بغيرِ علم، فضَلُّوا وأضَلُّوا**»[٣] وما في معناه؛ فإنَّ كثيراً من أهل البدع هكذا فعلوا، اطّرحوا الأحاديث، وتأوَّلوا كتاب الله على غير تأويله، فضَلُّوا وأضَلُّوا.

وربما ذكروا حديثاً يعطي أنَّ الحديثَ لا يُلتفت إليه إلَّا إذا وافق كتابَ اللَّه تعالى، وذلك ما روي أنه عليه [الصلاة و] السلام قال: «**ما أتاكم عنِّي فاعْرِضوه على كتاب الله؛ فإنْ وافقَ كتابَ الله فأنا قُلته، وإن خالف كتابَ الله فلم أقله أنا، وكيف أُخالف كتابَ الله وبه هداني الله**»[٤]. قال عبد الرحمن بن مهدي: الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث[٥]. قالوا: وهذه الألفاظ لا تصحُّ[٦] عنه ﷺ عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه، وقد عارض هذا الحديثَ قومٌ فقالوا: نحن نعرضه على كتاب الله قبل كلِّ شيء، ونعتمد[٧] على ذلك، قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله؛ وجدناه مخالفاً لكتاب الله؛ لأنا لم نجد في كتاب الله ألَّا نقبل من حديث رسول الله ﷺ إلَّا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسِّي به والأمر بطاعته، ويحذِّر من المخالفة عن أمره جملةً على كلِّ حال.

---

(١) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٣٦٤. ورجاله ثقات، غير أنه منقطع بين عمرو بن دينار وعمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) بالتأمل في هذه الآثار لا تجدها تفيده في غرضه من الإشكال بوجود شيء في السنَّة ليس في الكتاب، بل ربما أنتجت العكس، وهو أن هذه السنَّة إنما تتكلم في موضوعات من الكتاب؛ فيجب أن يبين الكتاب بها، ولا تهمل وتطرح، ويعمد إلى فهم الكتاب بالرأي؛ فهذا الإشكال الرابع ضعيف من وجوه كثيرة.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٠٠، ومسلم: ٦٧٩٦، وأحمد: ٦٥١١، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٤) ★ أخرجه الطبراني في «الكبير»: ١٤٢٩، من حديث ثوبان، وبرقم: ١٣٢٢٤، من حديث ابن عمر، والدارقطني: (٤/ ٢٠٨) من حديث علي، وهو موضوع كما صرح غير واحد من أئمة هذا الشأن.
وانظر: «تنزيه الشريعة»: (١/ ٢٦٤)، و«الفوائد المجموعة» ص٢٩١، و«اللآلىء المصنوعة»: (١/ ٢١٣).

(٥) ★ ذكره عنه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٣٤٧، وما يأتي بعد أيضاً من كلام ابن عبد البر.

(٦) لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع ﷺ.

(٧) فهي معارضة بالقلب، بنفس دليل الخصم.

هذا[1] مما يلزم القائل بأنَّ السنّة راجعة إلى الكتاب، ولقد ضلَّت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين، كما كان ذلك فيمن تقدم؛ فالقول بها والميل إليها ميلٌ عن الصراط المستقيم، أعاذنا الله من ذلك بمنّه.

فالجواب: إنَّ هذه الوجوه المذكورة لا حُجَّة فيها على خلاف ما تقدم.

أما الوجه الأول: فلأنا إذا بنينا على أنَّ السَّنَّةَ بيانٌ للكتاب؛ فلا بدَّ أنْ تكون بياناً لما في الكتاب احتمال له ولغيره، فتبيِّن السنةُ أحد الاحتمالين دون الآخر؛ فإذا عمل المكلَّف على وفق البيان؛ أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاعَ رسولَه في مقتضى بيانه، ولو عمل على مخالفة اليان؛ عصى الله تعالى في عمله على مخالفة البيان؛ إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكلامه، وعصى رسوله في مقتضى بيانه؛ فلم يلزم من إفراد الطاعتين تبايُن المطاع فيه بإطلاق، وإذا لم يلزم ذلك؛ لم يكن في الآيات دليلٌ على أنَّ ما في السُّنّة ليس في الكتاب، بل قد يجتمعان في المعنى، ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين، ولا محال فيه، ويبقى النظر في وجود[2] ما حَكَمَ به رسولُ الله ﷺ في القرآن، يأتي على أثر هذا بحول الله [تعالى].

وقوله في السؤال: «فلا بدَّ أن يكون زائداً عليه»، مسَلَّم، ولكن هذا الزائد؛ هل هو زيادة الشرح على المشروح؟ إذ كان للشرح بيانٌ ليس في المشروح وإلَّا لم يكن شرحاً، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب؟ هذا محلُّ النزاع؛ وعلى هذا المعنى يتنزَّل[3] الوجه الثاني.

وأيضاً؛ فإذا كان الحكم في القرآن إجمالياً وهو في السُّنّة تفصيليٌّ فكأنه ليس إياه؛ فقوله: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] أجمل فيه معنى الصلاة، وبيَّنه النبيُّ عليه [الصلاة و] السلام، فظهر من البيان ما لم يظهر من المبيّن، وإن كان معنى البيان هو معنى المبيّن[4]، ولكنهما في الحكم يختلفان، ألا ترى أنَّ الوجه في المجمَل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه، فلما اختلفا حكماً صار كاختلافهما معنى؛ فاعتُبرت[5] السنّة اعتبارَ المفرد عن الكتاب.

---

(١) أي: ما ذكر في الإشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنَّة والأخذ بما وضعه الزنادقة.

(٢) يعني: أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذي قضى به للزبير ولو إجمالاً أو احتمالاً؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة، كما أحال عليها الجواب عن الإشكال الثالث.

(٣) أي: فيقال: قولكم: «لما كانت السنة متروكة على حال» غير مسلّم، بل تكون متروكة؛ لأنه لم يلتفت إلى ما فيها من البيان للمعنى الذي اشتمل عليه الكتاب.

(٤) ★ في الأصل: معنى المبين هو معنى البيان.

(٥) جواب عما يقال: إن ما أجيب به عن الأول لا يظهر في الثاني، لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التغاير، وأنها فيما اشتملت عليه السنَّة مما لم يوجد أصله في القرآن، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «أوتيت =

وأما الثالث: فسيأتي الجواب عنه في المسألة بعد هذا إن شاء الله.

وأما الرابع: فإنما[1] وقع الخروج عن السنّة في أولئك لمكان إعمالهم الرأي واطّراحهم السُّنن، لا من جهة أخرى[2]، وذلك أنَّ السُّنّة ـ كما تبيَّن ـ توضِّح المجمَل، وتقيِّد المطلَق، وتخصِّص العموم، فتخرج كثيراً من الصِّيَغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة، وتعلم بذلك أنَّ بيان السنّة هو مراد الله تعالى من تلك الصِّيَغ، فإذا طُرِحَت واتّبع ظاهر الصِّيَغ بمجرَّد الهوى؛ صار صاحب هذا النظر ضالًّا في نظره، جاهلاً بالكتاب، خابطاً في عمياء[3] لا يهتدي إلى الصواب فيها؛ إذ ليس للعقول من إدراك المنافع والمضار في التصرُّفات الدنيوية إلَّا النزر اليسير، وهي في الأخروية أبعد على الجملة والتفصيل.

وأما ما احتجوا به[4] من الحديث؛ فإنْ لم يصح في النقل؛ فلا حُجَّة به لأحد من الفريقين، وإنْ صحَّ أو جاء من طريق يقبل مثله؛ فلا بدَّ من النظر فيه؛ فإنَّ الحديث إما وحيٌ من الله صِرْفٌ، وإما اجتهاد من الرسول عليه [الصلاة و] السلام معتبرٌ بوحي صحيح من كتاب أو سنّة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله؛ لأنه عليه [الصلاة و] السلام ما ينطق عن الهوى، إنْ هو إلَّا وحيٌ يوحى، وإذا فُرِّع على القول بجواز الخطأ في حقِّه؛ فلا يقر عليه ألبتة؛ فلا بدَّ من الرجوع إلى الصواب، والتفريع على القول بنفي الخطأ أَوْلى أَلَّا يحكم باجتهاده حكماً يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه.

نعم؛ يجوز أنْ تأتي السنّة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة، بل بما يكون مسكوتاً عنه في

= القرآن ومثله معه»، وقوله: «وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله»؛ فهو يقول: لما اختلفا حكماً اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب؛ فصح فيها التعبير بالمماثلة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث، وانظر هل هذا الجواب بالكأنية مصحح للتعبير بالعبارات الواردة في الأحاديث، وانظر هل هذا الجواب بالكأنية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة، وكافٍ لدفع الإشكال في تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا؟ .

(1) ★ في الأصل: فإنه.

(2) وهي بناؤهم على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكلِّ شيء؛ فإنه صحيح في ذاته، ولكن الفساد فيما بنوه عليه من الاستغناء عن السنَّة والاكتفاء بالقرآن ليؤوِّلوه حسب أهوائهم، وتقدم لك سقوط هذا الاعتراض من نفسه.

(3) ★ في الأصل: عماء.

(4) أي: على الاقتصار على الكتاب وطرح السنَّة، وقوله: «لا يمكن فيه التناقض... إلخ» أي: فلا معنى لطرحه، وسواء أفرعنا على القول بجواز الخطأ في اجتهاده عليه السلام، وعدم إقراره على الخطأ من الله، وأنه لا بد أن يرده إلى الصواب قبل العمل باجتهاده، أم قلنا: إنه لا يخطئ في الاجتهاد رأساً ـ وإن كان هذا أحسم للمادة وأولى في أنه لا يحكم حكماً يعارض الكتاب ـ؛ فلا معنى لإطراح السنَّة على أي تقدير.

القرآن؛ إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز، وهو الذي ترجم له في هذه المسألة؛ فحينئذٍ لا بدَّ في كلِّ حديث من الموافقة[1] لكتاب الله كما صرَّح به الحديث المذكور؛ فمعناه صحيح صحَّ سندُه أوْ لا.

وقد خَرَّج في معنى هذا الحديث الطحاويُّ في كتابه في «بيان مشكل الحديث» عن عبد الملك بن سعيد بن سُوَيْد الأنصاري، عن أبي حُمَيْد وأبي أُسَيْد، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**إذا سَمعتُم الحديثَ عنّي تعرفُه قلوبُكم، وتَلينُ له أشعارُكم وأبْشَارُكم، وتَرَوْن أنه منكم قريب، فأنا أولاكم به، وإذا سَمعتُم بحديثٍ عنّي تُنكِرُه قلوبُكم، وتنفر[2] منه أشعارُكم وأبْشَارُكم، وتَرَوْن أنه مُنكَر، فأنا أبعَدُكم منه**»[3].

وروي أيضاً عن عبد الملك المذكور عن عباس بن سهل أنَّ أُبيّ بنَ كعب كان في مجلس، فجعلوا يتحدَّثون عن رسول الله ﷺ بالمرخَّص والمشدَّد، وأبيٌّ بن كعب ساكتٌ، فلما فرغوا قال: أيْ هؤلاء، ما حديث بلغكم عن رسول الله ﷺ يعرِفُه القلب ويَلينُ له الجلدُ وترجون عنده، فصدِّقوا بقول رسول الله ﷺ؛ فإن رسول الله لا يقول إلا الخير[4].

وبيَّن وجه ذلك الطحاوي[5] بأنَّ الله تعالى قال في كتابه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ الآية [الأنفال: ٢]، وقال: ﴿مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ الآية [الزمر: ٢٣]، وقال: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ﴾ الآية [المائدة: ٨٣].

فأخبر عن أهل الإيمان بما هم عليه عند سماع كلامه، وكان ما يحدِّثون به عن النبي ﷺ من جنس ذلك؛ لأنه كله من عند الله؛ ففي كونهم عند الحديث على ما يكونون عليه عند سماع القرآن دليل على صدق ذلك الحديث، وإن كانوا بخلاف ذلك؛ وجب التوقُّف لمخالفته ما سواه.

---

(١) وصار الكتاب مشتملاً على السنَّة؛ فعاد الأمر إلى جعل الحديث معارضة بالقلب، وصار حجة لأصل المسألة لا عليها؛ كما هو الإشكال الرابع، هذا ما يريده.

(٢) ★ في (د): تند.

(٣) ★ الطحاوي في «مشكل الآثار»: (١٥/ ٣٤٤)، وأخرجه أحمد: ١٦٠٥٨، وابن حبان: ٦٣، وإسناده صحيح.

(٤) ★ أخرجه الطحاوي في «المشكل»: (١٥/ ٣٤٦). وإسناده ضعيف، فيه عبد الله بن صالح: سيء الحفظ، ومن فوقه ثقات.

(٥) ★ في كتابه «مشكل الآثار»: (١٥/ ٣٤٦).

وما قاله يلزم منه أن يكون الحديث موافقاً[(١)] لا مخالفاً في المعنى؛ إذ لو خالف لما اقشعرت الجلود، ولا لانت القلوب؛ لأن الضد لا يلائم الضد ولا يوافقه.

وخَرَّج الطحاويُّ أيضاً عن أبي هريرة عنه عليه [الصلاة و] السلام: **«إذا حُدِّثتم عنِّي حديثاً تَعرِفُونَه ولا تُنكِرونه فصدِّقوا به قُلتُه أو لم أقُلْه، فإنِّي أقول ما يُعرَف ولا يُنكَر، وإذا حُدِّثتم عنِّي حديثاً تنكرونه ولا تعرفونه فكذِّبوا به، فإني لا أقول ما يُنكَر ولا يُعرَف»**[(٢)].

ووجه ذلك أنَّ المروي إذا وافق كتاب الله وسنَّة نبيِّه[(٣)] لوجود معناه في ذلك؛ وجب قبوله؛ لأنه إن لم يثبت أنه قال بذلك اللفظ؛ فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ؛ إذ يصحُّ تفسيرُ كلامه عليه [الصلاة و] السلام للأعجمي بكلامه، وإذا كان الحديث مخالفاً يكذِّبه القرآن والسنّة؛ وجب أن يُدفع، ويُعلم أنه لم يقله، وهذا مثل ما تقدم أيضاً.

والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم[(٤)] مخالفته، وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات، وأما إنْ لم تصح فلا علينا؛ إذ المعنى المقصود صحيح، ويحقق ذلك ما تقدم في المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة؛ ففي ذلك الموضع من أمثلة هذا الأصل في الموافقة والمخالفة جملة كافية، وبالله التوفيق.

وإذا ثبت هذا؛ بقي النظر في الوجه الذي دلَّ الكتاب به على السنّة؛ حتى صار متضمِّناً لكليتها في الجملة، وإن كانت بياناً له في التفصيل، وهي:

---

(١) إنما يلزم منه أن يكون موافقاً في تلك الصفات، أما في نفس المدلول؛ فلا، فقد يكون موافقاً في صفات لين القلوب. . . إلخ عند ذكره، ويكون معناه لا موافقاً ولا مخالفاً؛ فالكلام خطابي، وقوله: «لأن الضد. . . إلخ» غير متجه؛ إذ لا يلزم من كونه مشتملاً على معنى ليس في الكتاب أن يكون ضداً، ولا ألا تقشعر منه الجلود وتوجل القلوب.

(٢) ★ الطحاوي في «مشكل الآثار»: (١٥/ ٣٤٦)، وأخرجه الدارقطني: (٤/ ٢٠٨)، والخطيب في «تاريخه»: (١/ ٣٩١)، وذكره العقيلي في «الضعفاء»: (١/ ٣٢) بنحوه، وقال: ليس لهذا اللفظ عن النبي ﷺ إسناد يصح.

(٣) أخذ السنَّة هنا لا يتفق مع غرضه من الاستدلال بهذا، على أن السنَّة لا تزيد على ما في الكتاب شيئاً جديداً، وأنها لمجرد البيان، وأن ما وافق منها كتاب الله قُبل، وما لا فلا، وهذه هي النتيجة التي سيصل إليها بقوله: «والحاصل من الجميع. . . إلخ»؛ فلا يتم الاستدلال إلا بالاقتصار على موافقة كتاب الله، وأنى له ذلك من هذا الحديث.

(٤) هذه الزيادة تقتضي أن الموافقة لا تلزم، وأنه يكفي في اعتبار الحديث ألَّا يكون مخالفاً، وإلا؛ لما كان لذكرها فائدة مع الموافقة، فإذا كان هذا غرضه من الزيادة لم يبق في هذا البحث الطويل من مبدأ كلام الطحاوي إلى هنا ما يصلح أن يكون دليلاً على مقصده من كون السنَّة راجعة إلى الكتاب؛ فعليك بجمع أطراف الكلام في =

المسألة الرابعة: (كيفية رجوع السنَّة إلى الكتاب)

فنقول وبالله التوفيق: إن للناس في هذا المعنى مآخذ:

منها: ما هو عامّ جداً، وكأنه جارٍ مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسُّنَّة ولزوم الاتباع لها، وهو في معنى أخذ الإجماع من معنى[1] قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ الآية [النساء: ١١٥].

وممن أخذ به عبد الله بن مسعود ﵁؛ فرُوي أنَّ امرأة من بني أسد أتته فقالت له: بلغني أنك لعنتَ ذَيْتَ وذَيْتَ والواشمة والمسْتَوشمة[2]، وإنني قد قرأت ما بين اللَّوحين فلم أجد الذي تقول. فقال لها عبد الله: أما قرأت ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ﴾؟ [الحشر: ٧] قالت: بلى. قال: فهو ذاك[3].

وفي رواية قال عبد الله: لعنَ اللهُ الواشمات والمستوْشمات والمُتنمِّصات والمتفلِّجات للحُسْن المغيِّراتِ خَلْقَ الله. قال: فبلغ ذلك امرأة من بني أسد؛ فقالت: يا أبا عبد الرحمن: بلغني عنك أنك لَعنْتَ كَيْتَ وكَيْت، فقال: وما لي لا ألعنُ مَنْ لعنَه رسولُ الله ﷺ، وهو في كتاب الله؟ فقالت المرأة: لقد قرأتُ ما بين لَوحَي المصحف فما وجدتُه، فقال: لئن كنتِ قرأتيه لقد وجدْتِيه؛ قال الله عز وجل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧] الحديث[4].

فظاهر قوله لها: هو في كتاب الله، ثم فسَّر ذلك بقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] دون قوله: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ﴾ [النساء: ١١٩] أن تلك الآية تضمَّنت جميع ما جاء في الحديث النبوي، ويشعر بذلك أيضاً ما روي عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى مُحْرِماً عليه ثيابه فنهاه، فقال: ائتني بآية من كتاب الله تنزع ثيابي؟ فقرأ عليه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ الآية [الحشر: ٧][5].

وروي أنَّ طاوساً كان يصلِّي ركعتين بعد العصر، فقال له ابن عباس: اتركهما، فقال: إنما

= هذه المسألة، وتتبع مقاصده فيها ووزنها بدقة يظهر لك غثُّها من سمينها.

(١) ★ في الأصل: الإجماع منه في نحو.
(٢) ★ في الأصل: الواشمات والمستوشمات.

(٣) ★ أخرجه الحميدي في «مسنده»: ٩٧، وابن حبان: ٥٥٠٤، وإسناده صحيح. والقصة في «الصحيحين» بنحوه.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٤٨٨٦، ومسلم: ٥٥٧٣، وأحمد: ٤١٢٩.

(٥) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٣٣٨.

نهي عنهما أن تُتخذا سنّة؛ فقال ابن عباس: قد نهى رسول الله ﷺ عن صلاةٍ بعد العصر، فلا أدري أتُعذَّب عليها أم تؤجر؟ لأن الله قال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦][1].

وروي عن الحكم بن أبان أنه سأل عِكرمة عن أمّهات الأولاد؛ فقال: هنَّ أحرار، قلت: بأي شيء؟ قال: بالقرآن، قلت: بأي شيء من القرآن؟ قال: قال الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وكان عمر من أولي الأمر، قال: عَتَقَتْ ولو بسَقْطٍ[2].

وهذا المأخذ يشبه الاستدلال على إعمال السنّة أو هو هو، ولكنه أُدخِل[3] مُدخلَ المعاني التفصيلية التي يدلُّ عليها الكتاب من السنّة.

ومنها: الوجه المشهور عند العلماء؛ كالأحاديث الآتية في بيان ما أُجمل ذِكره من الأحكام؛ إما بحسب كيفيات العمل، أو أسبابه، أو شروطه، أو موانعه، أو لواحقه، أو ما أشبه ذلك؛ كبيانها للصلوات على اختلافها[4] في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونُصُبِ الأموال المزكّاة وتعيين ما يزكّى مما لا يزكّى، وبيان أحكام الصوم وما فيه مما لم يقع النص عليه في الكتاب، وكذلك الطهارة الحدثية والخبثية، والحج، والذبائح والصيد وما يؤكل مما لا يؤكل، والأنكحة وما يتعلَّق بها من الطلاق والرجعة والظِّهار واللِّعان، والبيوع وأحكامها، والجنايات من القصاص وغيره، كلُّ ذلك بيان لما وقع مجمَلاً في القرآن، وهو الذي يظهر دخوله تحت الآية الكريمة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وقد روي عن عمران بن حصين أنه قال لرجل: «إنك امرؤ أحمق! أتجد في كتاب الله الظهر أربعاً لا يجهر فيها بالقراءة؟ ثم عدَّد عليه[5] الصلاة والزكاة» ونحو هذا، ثم قال: «أتجد هذا في

---

(١) ★ أخرجه الدارمي: ٤٣٤، والحاكم: (١/ ١٩٢)، والبيهقي في «الكبرى»: (٢/ ٤٥٣)، وابن عبد البر في «الجامع»: ٢٣٣٩.

(٢) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٣٢٥.

(٣) أي: سلكوا به مسلك الدالّ على المعاني التفصيلية التي في السنّة، وجعلوا دلالة السنّة على تلك المعاني دلالة للكتاب عليها، كما رأيت في الآثار المتقدمة، وإلا فليست بذاتها ولا بكلّها مدلولاً عليها في الكتاب، وإنما المدلول عليه في الكتاب منها كلّي الاعتداد بها ووجوب امتثالها.

(٤) ★ في الأصل: اختلافها أنواعها.

(٥) ★ في (د): إليه.

كتاب الله مُفسَّراً؟ إنَّ كتاب الله أبهم هذا، وإن السنَّة تفسِّر ذلك»[١].

وقيل لمطرِّف بن عبد الله بن الشِّخير: لا تحدِّثونا إلَّا بالقرآن، فقال له مطرِّف: «والله ما نُريد بالقرآن بدلاً، ولكن نريد مَن[٢] هو أعلم بالقرآن منا»[٣].

وروى الأوزاعي عن حسَّان بن عطية قال: «كان الوحي ينزل على رسول الله ﷺ، ويحضره جبريل بالسنَّة التي تفسِّر ذلك»[٤].

قال الأوزاعي: «الكتاب أحوَج إلى السنَّة من السنَّة إلى الكتاب». قال ابن عبد البر: يريد أنها تقضي عليه وتبيِّن المراد منه[٥].

وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي رُويَ أنَّ السنَّة قاضية على الكتاب، فقال: «ما أجْسُر على هذا أن أقولَه، ولكني أقول: إنَّ السنَّة تفسِّر الكتاب وتبيِّنه»[٦].

فهذا الوجه في التفصيل أقرب إلى المقصود، وأشهر في استعمال العلماء في هذا المعنى.

ومنها: النظر إلى ما دلَّ عليه الكتاب في الجملة، وأنه موجودٌ في السنّة على الكمال، زيادة إلى ما فيها من البيان والشرح، وذلك أنَّ القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها، وقد مرَّ أنَّ المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام؛ وهي:

الضروريات: ويلحق بها مكمِّلاتها.

والحاجيات: ويضاف إليها مكمِّلاتها.

والتحسينيات: ويليها مكمِّلاتها؛ ولا زائد على هذه الثلاثة المقرَّرة في كتاب المقاصد.

وإذا نظرنا إلى السنّة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور؛ فالكتاب أتى بها أصولاً يرجع

---

(١) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٣٤٨.

(٢) وهو الرسول صلوات الله وسلامه عليه، أي: فحديثه يبيِّن القرآن فيتحدث بالسنَّة لذلك.

(٣) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٣٤٩. وبنحوه أبو داود: ١٥٦١، والحاكم: (١/ ١٩٢).

(٤) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٣٥٠، معلقاً، وفيه «يخبره» بدل «يحضره»، ووصله الدارمي: ٥٨٨، واللالكائي في «الأصول»: ٩٩، وابن بطة في «الإبانة»: ٩٠، من طرق عن الأوزاعي، وذكره الحافظ في «الفتح»: (١٣/ ٢٩١) وعزاه للبيهقي، وقال: سنده صحيح.

(٥) ★ ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٣٥١، وأخرجه الدارمي: ٥٨٩٠، وابن بطة في الإبانة: ٨٨، ٨٩، والمروزي في «السنة»: ٢٨، من طرق عن الأوزاعي.

(٦) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٣٥٤، والخطيب في «الكفاية» ص١٥.

إليها، والسنّة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها؛ فلا تجد في السنّة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام.

فالضروريات الخمس كما تأصّلت في الكتاب تفصّلت في السنّة؛ فإنَّ حفظ الدِّين حاصله في ثلاثة معانٍ، وهي: الإسلام، والإيمان، والإحسان، فأصلها في الكتاب، وبيانها في السنّة، ومكمّله ثلاثة أشياء، وهي: الدعاء إليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أو رام إفساده، وتلافي[١] النقصان الطارئ في أصله[٢]، وأصل هذه في الكتاب، وبيانها في السنّة على الكمال.

وحفظ النفس حاصله في ثلاثة معانٍ، وهي: إقامة أصله بشرعية التناسل، وحفظ[٣] بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود، من جهة[٤] المأكل والمشرب، وذلك ما يحفظه من داخل، والملبس والمسكن، وذلك ما يحفظه من خارج.

وجميع هذا مذكور أصله في القرآن ومبيَّن في السنّة؛ ومكمّله ثلاثة أشياء، وذلك حفظه عن وضعه في حرام؛ كالزنى، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح، ويلحق به كل ما هو من متعلّقاته، كالطلاق والخُلع واللِّعان وغيرها، وحفظ ما يتغذّى به أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد، وشرعية[٥] الحد والقصاص، ومراعاة العوارض اللاحقة، وأشباه ذلك.

وقد دخل[٦] حفظ النَّسل في هذا القسم، وأصوله في القرآن، والسنّة بيّنتها.

---

(١) بمحافظة الإمام على إقامة أصول الدين بإقامة الحدود الشرعية كقتل المرتدين. .

(٢) ★ في الأصل: أهله.

(٣) لم يذكر الثالث، ولو قال: «وحفظ النفس من جانب العدم، وهو ما يعود عليها بالإبطال وشرعت له أحكام الجنايات»؛ لوفى بالثالث، إلّا أنه سيدرج الحد والقصاص في المكمل، ولم يجعلهما من الأصل كما صنع في كتاب المقاصد، وإن كان هذا اعتباراً آخر كما سيقول، لكن عليه: أين هو المعنى الثالث؟ وقد يقال: إنه جعل حفظ البقاء قسمين، أحدهما: حفظه من الداخل، والآخر: من الخارج، فإذا ضمّا إلى الأول كملت ثلاثة، وقوله: «وإقامة ما لا تقوم. . . إلخ» عائد إلى المكملين قبله.

(٤) كأنه قال: حفظه باستعمال الأغذية واتخاذ الملابس والمساكن، وهذا غير ما يأتي في مكملات حفظ النفس من فحص الغذاء مثلاً، ومعرفة أنه لا يضر أو يقتل. . . إلخ.

(٥) شرعية الحد والقصاص ومراعاة بقية العوارض ـ وما أكثرها ـ كل هذا مكمّل لحفظه، وكلها من جانب العدم، وهذا هو المكمّل الثالث، وإن كان اعتباره لهذا المكمّل هنا غير اعتباره في كتاب المقاصد، ولا مانع من اختلاف الاعتبار متى كان كل صحيحاً في نفسه.

(٦) أي: في قسم حفظ النفس، ويصح أن يكون مراده دخل في مكمّله، والجميع ـ كما قال ـ أصله في القرآن.

وحفظ المال راجعٌ إلى مراعاة دخوله في الأملاك[١]، وتنميته ألّا يفنى[٢]، ومكمّله دفع[٣] العوارض، وتلافي[٤] الأصل بالزَّجر والحدّ والضَّمان؛ وهو في القرآن والسنّة.

وحفظ العقل يتناول[٥] ما لا يفسده، والامتناع مما يفسده، وهو في القرآن، ومكمّله شرعية الحدّ[٦] أو الزَّجر[٧]، وليس في القرآن له أصل على الخصوص؛ فلم يكن له في السنّة حكم على الخصوص أيضاً؛ فبقي الحكم فيه إلى اجتهاد[٨] الأمة. وإن ألحق بالضروريات حفظ العرض؛ فله في الكتاب أصل شرَحَته السنَّة في اللعان والقذف. هذا وجه في الاعتبار في الضروريات، ولك أن تأخذها على ما تقدم في أول كتاب المقاصد فيحصل المراد أيضاً.

وإذا نظرت إلى الحاجيات اطرد النظر أيضاً فيها على ذلك الترتيب أو نحوه؛ فإنَّ الحاجيات دائرة على الضروريات، وكذلك التحسينيات.

---

(١) أي: بعوض وبغيره من أبواب نقل الملكية شرعاً.

(٢) في المطبوع: كتنميته أن لا يفي، لذا قال دراز: قد يقال: إن فيه تحريفاً، وإن صوابه: «ألا يفنى»؛ أي: تنميته إنما تعتبر من حفظه الضروري إذا كانت التنمية وسيلة إلى عدم فنائه بالإنفاق وغيره، أما التنمية التي يقصد منها مجرد الكثرة؛ فليست داخلة في ضروري حفظه، وقد يصحح الأصل بأن التنمية التي تعد من الحفظ الضروري تنمية المال القاصر عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها، أما ما زاد عن ذلك، فالتنمية لا تدخل في الضروريات؛ فكل من المعنيين وجيه، بل مقصود في الواقع، وعلى الأول يكون المعنى: «لأجل ألا يفنى»؛ فهو مفعول لأجله بدون تقرير، وعلى الثاني: «خشية ألا يفي».

(٣) بالمحافظة عليه من الإسراف والسرقة والحرق وسائر متلفاته.

(٤) وهو مراعاة صحة دخوله في الملكية يكون بالزجر، في مثل الغصب الذي لم يحصل به تلف، والحد في السرقة، والضمان في المتلف؛ فهذه الثلاثة تحفظ صحة دخول الأموال في ملكية الناس، ومما فيه الزجر لعب الميسر، ولم يرد فيه حد مخصوص.

(٥) لعل الأصل: «بتناول» بالباء الموحدة، وقوله: «في القرآن» أي: من الآيات الدالة على إباحة الأكل من الطيبات مع عدم الإسراف وعدم الاعتداء، ويحتمل أن يكون الأصل هكذا: «يتناول ما يفسده» بحذف «لا»؛ أي: يتناول حفظه عما يفسده، وهو في القرآن تحريم الخمر.

(٦) أي: في الخمر.

(٧) أي: في سائر المخدرات.

(٨) قالوا: إنه يكون بحسب الجريمة في جنسها ووصفها بصغرها وكبرها، هذا في الزجر، وحد الخمر كذلك، لم يرد أصله في القرآن ولم يحدد في السنَّة بحد مخصوص؛ فكانوا يضربونه بالنعال تارة وبالجريد تارة بدون عدد محدود، أما الثمانون؛ فإنها جاءت من القياس على القذف كما قال علي: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى»؛ فأخذ عمر برأيه وحد في الخمر ثمانين.

وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنّة؛ فلم يتخلّف عنها شيء، والاستقراء يبيّن ذلك ويسهل على مَن هو عالم بالكتاب والسنّة، ولما كان السَّلف الصالح كذلك قالوا به ونصُّوا عليه حسبما تقدم عن بعضهم فيه. ومن تَشوَّف إلى مزيد؛ فإن دوران الحاجيات على التوسعة والتيسير، ورفع الحرج والرِّفق.

فبالنسبة إلى الدِّين يظهر في مواضع شرعية الرُّخص في الطهارة؛ كالتيمم، ورفع حكم النجاسة فيما إذا عسر إزالتها، وفي الصلاة بالقَصْر، ورفع القضاء في الإغماء والجمع، والصلاة قاعداً وعلى جنب، وفي الصوم بالفطر في السَّفر والمرض، وكذلك سائر العبادات؛ فالقرآن إن نصَّ على بعض التفاصيل كالتيمم والقَصر والفطر فذاك، وإلَّا فالنصوص على رفع الحرج فيه كفاية، وللمجتهد إجراء القاعدة والترخُّص بحسبها، والسنّة أول قائم بذلك.

وبالنسبة إلى النفس أيضاً يظهر في مواضع منها مواضعُ الرُّخص؛ كالميتة للمضطر، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها، وإباحة[1] الصيد وإنْ لم يتأت فيه من إراقة الدم المحرَّم[2] ما يتأتَّى بالذكاة الأصلية.

وفي التناسل من العقد على البُضع من غير تسمية صَداق، وإجازة بعض الجهالات فيه بناء على ترك المشاحة كما في البيوع، وجعل الطلاق ثلاثاً دون ما هو أكثر[3]، وإباحة الطلاق من أصله، والخلع، وأشباه ذلك.

وبالنسبة إلى المال أيضاً في الترخيص في الغَرر اليسير، والجهالة التي[4] لا انفكاك عنها في الغالب، ورخصة السَّلَم والعَرايا والقَرض والشُّفعة والقِراض والمُساقاة ونحوها، ومنه التوسعة

---

(١) فالإباحة هنا رخصة دعا إليها رفع الحرج، وإن كانت الذبائح والصيد عدهما فيما تقدم آنفاً من مكمّلات حفظ النفس.

(٢) لأن الدم الخبيث في الحيوان لا ينفصل جميعه عن الجسم حتى يطهر الجسم منه إلا إذا خرج من منفذ عامّ للدم كالودجين.

(٣) ففي التقييد بالثلاث رفع الحرج وتيسير للمرأة بكونها بعد الثلاث صار لا شأن له معها تتزوج من تشاء، وهذا يساعد حفظ النسل فيه رفع حرج كبير يعرفه من أهل الملل من ليس عندهم طلاق، وإسراف الناس فيه في هذا الزمان ليس من أصل تشريعه، بل من عدم العمل بأوامر الشريعة ونواهيها المكملة له، الواردة في الكتاب والسنَّة، من بعث الحكمين وغيره.

(٤) كما في أصول الجدران المغيبة في الأرض، وكما في بيع البطيخ، وكما في بيع الفجل والجزر ونحوها مما غيب بعضه في الأرض، وإخرجه كله قبل بيعه يفسده؛ فاغتفر لذلك.

في ادّخار الأموال، وإمساك[1] ما هو فوق الحاجة منها، والتمتُّع[2] بالطيبات من الحلال على جهة القصد من غير إسراف ولا إقتار.

وبالنسبة إلى العقل في رفع الحرج عن المكرَه، وعن المضطر على قول مَن قال به في الخوف على النفس[3] عند الجوع والعطش والمرض، وما أشبه ذلك، كلُّ ذلك داخل تحت قاعدة[4] رفع الحرج؛ لأن أكثره اجتهاديٌّ، وبيَّنت السنّةُ منه ما يحتذى حذوه، فرجع إلى تفسير ما أجمل من الكتاب، وما فسّر من ذلك في الكتاب فالسنّة لا تعدوه ولا تخرج عنه.

وقسم التحسينيات جارٍ أيضاً كجريان الحاجيات، فإنها راجعةٌ إلى العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجاري العادات؛ كالطهارة[5] بالنسبة إلى الصلوات، على رأي من رأى أنها من هذا القسم، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب وما أشبه ذلك، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزّكوات والإنفاقات، وآداب الرِّفق في الصيام، وبالنسبة إلى النفوس كالرِّفق والإحسان، وآداب الأكل والشرب ونحو ذلك، وبالنسبة إلى النسل؛ كالإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان، من عدم التضييق على الزوجة، وبسط الرِّفق في المعاشرة، وما أشبه ذلك، وبالنسبة إلى المال كأخذه من غير إشراف نفس، والتورُّع في كسبه واستعماله، والبذل منه على المحتاج، وبالنسبة إلى العقل كمباعدة الخمر ومجانبتها وإن لم يقصد استعمالها، بناء على أن قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] يراد به المجانبة بإطلاق.

فجميع هذا له أصل في القرآن بيَّنه الكتاب على إجمالٍ أو تفصيلٍ أو على الوجهين معاً، وجاءت السنّةُ قاضية على ذلك كلِّه بما هو أوضح في الفهم وأشفى في الشرح، وإنما المقصود هنا التنبيه، والعاقل يتهدَّى منه لما لم يذكر مما أشير إليه، وبالله التوفيق.

---

(١) لا ينافي هذا عدّه التنمية من الضروريات فيما تقدم؛ لأن المعدود منها فيه ما كان مقيَّداً بأحد القيدين، أي: بألا يفي؛ كما هو أصل النسخة، أو بألا يفنى، كما هو الوجه الثاني، وسبق أن القيدين مطلوبان معاً.

(٢) الأنسب به أن يكون من حاجيات النفس، كإباحة الصيد والمواساة؛ لأنه توسيع على النفس بما يقوي حفظها، وإن كان اعتباره أيضاً صحيحاً من جهة بذل المال في هذه الطيبات.

(٣) أي: فالنفس حينئذٍ مقدمة على العقل؛ فيرخص فيما يدفع عنها الهلاك وإن كان يضر بالعقل، سواء أكان أكلاً أم شرباً.

(٤) أي: والقاعدة مقررة في الكتاب صريحاً؛ فالقرآن يشمل جميع ما ذكر، ويعتبر كلياً له، وقد ورد بعضه فيه تفصيلاً، وقوله: «أكثره اجتهادي»؛ أي: فالمعقول فيه أن يناط بكليات تنفصل بالاجتهاد لا بالنص، وما فسرته السنَّة منه قليل فقط ليحتذى حذوه كما قاله.

(٥) ★ في (د): الطهارات.

ومنها: النظر إلى مجال الاجتهاد الحاصل بين الطرفين الواضحين، وهو الذي تبيَّن في كتاب الاجتهاد من هذا المجموع، ومجال القياس الدائر بين الأصول والفروع، وهو المبيَّن في دليل القياس.

ولنبدأ بالأول:

وذلك أنه يقع في الكتاب النص على طرفين مبينَيْن فيه أو في السنة كما تقدم في المأخذ الثاني، وتبقى الواسطة محل اجتهاد والتباس[١] لمجاذبة الطرفين إياها؛ فربما كان وجهُ النظرِ فيها قريبَ المأخذ، فيُترك إلى أنظار المجتهدين حسبما تبيَّن في كتاب الاجتهاد، وربما بَعُدَ على الناظر أو كان محلَّ تعبُّد لا يجري على مسلك المناسبة؛ فيأتي من رسول الله ﷺ فيه البيان، وأنه لاحقٌ بأحد الطرفين أو آخذ من كلٍّ واحد منهما بوجه احتياطي[٢] أو غيره[٣]، وهذا هو المقصود هنا.

ويتَّضح ذلك بأمثلة:

أحدها: أنَّ الله تعالى أحلَّ الطيبات وحرَّم الخبائث، وبقي بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما، فبيَّن عليه [الصلاة و] السلام في ذلك ما اتضح به الأمر[٤]، فنهى عن أكل كلِّ ذي ناب من السِّباع، وكلِّ ذي مَخلَبٍ من الطير[٥]، ونهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية، وقال: «إنها رِكْسٌ»[٦].

وسئل ابن عمر عن القنفذ فقال: كُلْ، وتلا: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥]؛ فقال له إنسان: إنَّ أبا هريرة يرويه عن النبي ﷺ، ويقول: هو خبيثة من الخبائث؛ فقال ابن عمر: «إنْ قاله النبيُّ ﷺ فهو كما قال»[٧].

---

(١) في (د): على اجتهاد والتباين، وقال دراز: لعل الأصل: «والتشابه»، ويمكن تصحيح النسخة بأنه كلما روي جذب أحد الطرفين لها باينت الآخر.

(٢) كما يأتي في احتجاب سودة.

(٣) إذا جعل بالجر عطفاً على ما قبله كانت القاعدة قاصرة عن شمول مثل الحكم في الجنين بالغرة في المثال الثامن، حيث قال فيه: «وإن له حكم نفسه»، وإذا جعل بالرفع عطفاً على قوله: «لاحق» يكون نوعاً ثالثاً غير اللحوق بأحد الطرفين أو بهما؛ فتكون القاعدة شاملة لمثل هذا الحكم.

(٤) ★ في الأصل: بالأمر.

(٥) ★ أخرجه مسلم: ٤٩٩٤، وأحمد: ٢٦١٩، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٥٥٢٨، ومسلم: ٥٠٢٠، وأحمد: ١٢٠٨٦، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٧) ★ أخرجه أبو داود: ٣٧٩٩، وأحمد: ٨٩٥٤، وإسناده ضعيف.

وخرَّج أبو داود: نهى عليه [الصلاة و] السلام عن أكل الجَلَّالة وألبانها[١]. وذلك لما في لحمها ولبنها من أثر الجلَّة وهي العَذِرة[٢].

فهذا كلُّه راجع إلى معنى الإلحاق بأصل الخبائث، كما ألحق عليه [الصلاة و] السلام الضَّب[٣] والحُبارَى[٤] والأرنب[٥] وأشباهها[٦] بأصل الطيبات.

والثاني: أنَّ الله تعالى أحلَّ من المشروبات ما ليس بمسكِر؛ كالماء واللبن والعسل وأشباهها، وحرَّم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة والبغضاء، والصدِّ عن ذكر الله وعن الصلاة؛ **فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة، ولكنه يوشك أنْ يُسكر، وهو نبيذ الدُّبَّاء، والمزفَّت والنَّقير وغيرها؛ فنهى عنها إلحاقاً لها بالمسكرات تحقيقاً، سدّاً للذريعة**، ثم رجع إلى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة، كالماء والعسل، فقال عليه [الصلاة و] السلام: «كنتُ[٧] **نهيتُكم عن الانتباذ فانتبذوا، وكلُّ مسكرٍ حرام**»[٨] وبقي في قليل المسكر على الأصل من التحريم[٩]؛ فبيَّن أن «**ما أسكر كثيرُهُ فقليله حرام**»[١٠]، وكذلك نهى عن

---

(١) ★ أبو داود: ٣٧٨٥، وأخرجه الترمذي: ١٨٥٤، وابن ماجه: ٣١٨٩، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. وصححه الألباني في «صحيح الجامع»: ٦٨٥٥.

(٢) ★ في (د): العنهدة.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٥٥٣٧، ومسلم: ٥٠٣٤، وأحمد: ١٦٨١٣، من حديث خالد بن الوليد رضي الله عنه.

(٤) ★ أخرج أبو داود: ٣٧٩٧، والترمذي: ١٨٢٨، من حديث سفينة، قال: أكلت مع رسول الله ﷺ لحم حُبارى. قال الحافظ في «التلخيص»: (٤/ ١٥٤): إسناده ضعيف، ضعفه العقيلي وابن حبان.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٥٥٣٥، ومسلم: ٥٠٤٨، وأحمد: ١٢١٨٢، من حديث أنس رضي الله عنه.

(٦) ★ أي: كالجراد. قال عليه الصلاة والسلام: «**أحلَّت لنا ميتتان ودمان، فأما الدمان، فالحوت والجراد، وأما الدمان؛ فالكبد والطِّحال**» أخرجه ابن ماجه: ٣٢١٨، وأحمد: ٥٧٢٣، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. وهو حسن.

(٧) تحريم الانتباذ في هذه الأوعية سد للذريعة، وفطام لهم عن المسكر وأوعيته؛ إذ كانوا حديثي عهد بشربه، فلما استقر تحريمه عندهم، واطمأنت إليه نفوسهم، وشكوا من ضيق الأمر عليهم بمنع هذه الأواني التي لا مندوحة لهم عنها؛ أباح لهم الأوعية كلها غير ألا يشربوا مسكراً؛ فقد رجح جانب التحريم حيث قام مقتضيه، فلما زال المقتضي رجح جانب الحل الذي هو الأصل، وسواء أقلنا إن ذلك بوحي أم باجتهاد؛ فالكل بيانه ﷺ.

(٨) ★ أخرجه مالك: (٢/ ٤٨٥)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. قال ابن عبد البر في «التمهيد»: (٣/ ٢١٤): لم يسمع ربيعة من أبي سعيد الخدري، وهذا الحديث يتصل من غير حديث ربيعة ويستند إلى النبي ﷺ من طرق حسان من حديث علي بن أبي طالب، وأبي سعيد، وبريدة الأسلمي، وجابر، وأنس وغيرهم، وهو حديث صحيح.

(٩) لعله قد سقط من النسخة هنا كلمة «أو الإباحة»؛ فالفرض أنه بقيت واسطة، وهي القليل الذي لا يسكر، إلى أي الطرفين تنضم؟ فبيّن أن ما أسكر كثيره... إلخ.

(١٠) ★ أخرجه أبو داود: ٣٦٨١، والترمذي: ١٨٦٥، وابن ماجه: ٣٣٩٣، وأحمد: ١٤٧٠٣، وابن حبان: ٥٣٨٢، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، وهو صحيح لغيره.

الخليطين للمعنى الذي نهى من أجله عن الانتباذ في الدبّاء والمزفّت وغيرهما[١]. فهذا ونحوه دائر في المعنى بين الأصلين، فكان البيان من رسول الله ﷺ يعيّن ما دار بينهما إلى أيّ جهة يضاف من الأصلين.

والثالث: أنَّ الله أباح من صيد الجارح المعلَّم ما أمسك عليك، وعُلم من ذلك أن ما لم يكن معلَّماً فصيدُه حرام؛ إذ لم يمسك إلَّا على نفسه، **فدار بين الأصلين ما كان معلَّماً، ولكنه أكل من صيده، فالتعليم يقتضي أنه أمسك عليك، والأكل يقتضي أنه اصطاد لنفسه لا لك**، فتعارض الأصلان؛ **فجاءت السنّة ببيان ذلك**، فقال عليه [الصلاة و] السلام: «**فإنْ أكَلَ فلا تأكُل؛ فإني أخافُ أنْ يكون إنما أمسَكَه على نفسه**»[٢] وفي حديث آخر: «**إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً فإنما أمسكه عليك**»[٣]، وجاء في حديث آخر: «**إذا أرسلْتَ كلبَك وذكرتَ اسمَ الله فكُلْ؛ وإنْ أكلَ منه**»[٤] الحديث[٥]. وجميع ذلك رجوع للأصلين الظاهرين[٦].

والرابع: أن النهي ورد على المُحرِم ألَّا يقتل الصيدَ مطلقاً، وجاء أنَّ على مَن قتله عمداً الجزاء، وأُبيح للحلال مطلقاً؛ فمن قتله فلا شيء عليه؛ **فبقي قتله خطأ في محل النَّظر؛ فجاءت السنَّة**[٧] **بالتسوية بين العمد والخطأ**. قال الزهري: «جاء القرآن بالجزاء على العامد، وهو في الخطأ سنَّة»[٨]، والزهري مِن أعلم الناس بالسنن.

والخامس: أنَّ الحلال والحرام مِن كلِّ نوع قد بيَّنه القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة؛ لأخذها بطرف من الحلال والحرام، فبيَّن صاحب السنَّة ﷺ من ذلك على الجملة وعلى التفصيل.

فالأول[٩] قوله: «**الحلالُ بيِّن، والحرامُ بيِّن؛ وبينهما أمورٌ مشتَبِهات**» الحديث[١٠].

---

(١) ★ في الأصل: المزفت والجر وغيرها.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٥٤٧٦، ومسلم: ٤٩٧٤، وأحمد: ١٩٣٩١، من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه.

(٣) ★ أخرجه أبو داود: ٢٨٥١، والترمذي: ١٤٦٧، وأحمد: ١٨٢٥٨، من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه، وهو صحيح.

(٤) فيكون الحديث الأول من الإلحاق بأحد الطرفين احتياطاً فقط.

(٥) ★ أخرجه أبو داود: ٢٨٥٢، ومن طريقه البيهقي في «الكبرى»: (٩/ ٢٣٧)، من حديث أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه.

(٦) أي: الطرفين الواضحين.

(٧) كما أخرج مالك [(١/ ٤١٤)] في قصة الذي رفع أمره إلى عمر: أنه أجرى مع صاحب له فرسين يستبقان، فأصابا ظبياً وهما محرِمان، فحكم عليه هو وعبد الرحمن بن عوف بعنز.

(٨) ★ أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ٨١٧٨. وفي الأصل: جاء في القرآن بالجزاء على العمد.

(٩) أي: ما كان على الجملة.

(١٠) ★ أخرجه البخاري: ٥٢، ومسلم: ٤٠٩٤، وأحمد: ١٨٣٧٤، من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه.

ومن الثاني قوله في حديث عبد الله بن زَمعة: **«واحتجبي منه يا سَودة»** لما رأى من شبهه بعتبة، الحديث[(١)]. وفي حديث عَدِيّ بن حاتم في الصيد: **«فإذا اختلَطَ بكلابِك كلبٌ من غيرها فلا تأكُلْ، لا تَدْرِي لعلَّه قتلَه الذي ليس منها»**[(٢)].

وقال في بئر بُضاعة وقد كانت تُطرح فيها الحيض والعَذِرات: **«خلق الله الماءَ طَهوراً لا يُنَجِّسه شيء»**[(٣)]؛ فحكم بأحد الطرفين وهو الطهارة.

وجاء في الصيد: **«كُلْ ما أصمَيْتَ، ودَعْ ما أَنْمَيْتَ»**[(٤)] وقال في حديث عقبة بن الحارث في الرضاع: إذ أخبرته المرأة السوداء بأنها أرضعته والمرأةَ التي أراد تزوُّجَها، قال فيه: **«كيف بها وقد زعَمَتْ أنها قد أرْضَعَتْكما؟ دعها عنك»**[(٥)] إلى أشياء من هذا القبيل كثيرة.

---

(١) لما رأى شبهه بعتبة؛ فألحقه بصاحب الفراش، وهو واضح، وألحقه بغير صاحب الفراش من جهة المحرمية، فلم يجعله من محارم سودة؛ لوضوح شبهه بغير أبيها احتياطاً.

★ والحديث أخرجه البخاري: ٢٠٥٣، ومسلم: ٣٦١٣، وأحمد: ٢٦٠٩٣، من حديث عائشة ﵂.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٥٤٨٣، ومسلم: ٤٩٧٣، وأحمد: ١٨٢٧٠، من حديث عدي بن حاتم ﵁.

(٣) وإذا نظر إلى الروايات الأخرى التي فيها زيادة «إلا ما غيَّر لونه أو طعمه أو ريحه» يكون الحكم بالطهارة؛ لأن علامة التنجيس لم توجد فيه، وإن كانت هذه الروايات ضعيفة سنداً، لكنها لابد أن تكون بحيث يعتمد عليها، بدليل الإجماع على معناها، ولا إجماع بدون سند من الكتاب أو السنَّة، فلا يكون مما نحن فيه؛ لأنه من باب تحقيق المناط فقط، إذا كانت القاعدة مقررة من قبل، ويكون هذا كتذكير لهم بالحكم، أما إذا كان إنشاء للحكم فهو من الباب.

★ والحديث أخرجه أبو داود: ٦٦، والترمذي: ٩٥، والنسائي: ٣٢٦، وأحمد: ١١٢٥٧، من حديث أبي سعيد الخدري ﵁، وهو صحيح بطرقه وشواهده.

(٤) وبالتأمل في الفرق بين مسألة الصيد ومسألة الماء، حيث إنه ﷺ رجح في الصيد عدم الحل وفي الماء الطهارة، تجد أنه قد أخذ فيهما بالأصل إن كان اجتهاداً؛ فالأصل الذكاة الشرعية المعروفة، والصيد رخصة بقيود وشروط؛ فما لم نجزم بحصول الشروط رجعنا إلى الأصل، وهو عدم الحل؛ لأنه غير مذكّى، وكذلك الماء رجح فيه الأصل، وهو الوصف الذي خلق عليه حتى يتبين ما يخالفه، ولما لم يتبين بقي على أصله.

★ والحديث أخرجه الطبراني في «الكبير»: ١٢٣٧٠ من حديث ابن عباس مرفوعاً، وأخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ٨٤٥٣، وابن أبي شيبة في «المصنف»: (٤/ ٢٤٢)، والبيهقي في «الكبرى»: (٩/ ٢٤١) موقوفاً، وقال: إن المرفوع ضعيف.

(٥) وفيه أنه تزوج بنتاً لأبي إهاب بن عزيز؛ فأتته امرأة فقالت: إني أرضعت عقبة والتي تزوج بها، فركب إلى المدينة. فقال له النبي ﷺ: «وكيف وقد قيل؟». ففارقها؛ إلا أنهم قالوا: إن هذا إرشاد إلى طريق الورع والتنزه عن الشبهات ولو ضعيفة، فإن الشارع جعل لسماع دعوى المرأة في الرضاع شروطاً لم تستوف هاهنا؛ فكان مقتضاه ألا يلتفت إلى قول المرأة، ولا يقضي به في تحريم هذا النكاح، ومنه تعلم ما في =

والسادس: أنَّ الله عزَّ وجلَّ حرَّم الزنى، وأحلَّ التزويجَ وملكَ اليمين، وسكت عن النكاح المخالف للمشروع؛ فإنه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض، **فجاء في السنّة ما بيَّن الحكم في بعض الوجوه، حتى يكون**[1] **محلًا لاجتهاد العلماء في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقاً**[2]، **أو في بعض الأحوال، وبالأصل الآخر في حال آخر**، فجاء في الحديث: «**أيما امرأةٍ نُكِحتْ بغيرِ إذنِ وليِّها فنِكاحُها باطلٌ، فنِكاحُها باطلٌ، فنِكاحُها باطلٌ، فإن دَخَلَ بها فلها المهرُ بما استَحَلَّ منها**»[3] وهكذا سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنّة.

والسابع: أن الله أحلَّ صيد البحر فيما أحل من الطيبات، وحرَّم الميتة فيما حرَّم من الخبائث، **فدارت ميتة البحر بين الطرفين، فأشكَلَ حُكمُها**، فقال عليه [الصلاة و] السلام: «**هو الطَّهُورُ ماؤه الحِلُّ مَيتتُه**»[4] وروي في بعض الحديث: «**أُحِلَّت لنا مَيتتان: الحِيتانُ والجراد**»[5] وأكل عليه [الصلاة و] السلام مما قذفه البحر لمّا أتى به أبو عبيدة[6].

والثامن: أن الله تعالى جعل النفس بالنفس، وأقص من الأطراف بعضها من بعض في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] إلى آخر الآية. هذا في العمد، وأما الخطأ فالدية؛ لقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾ [النساء: ٩٢]، وبيَّن[7] عليه

= قوله: «التي أراد أن يتزوج بها».

★ والحديث أخرجه البخاري: ٥١٠٤، وأحمد: ١٦١٤٨. وفي الأصل: فكيف.

(١) أي: المسكوت عنه، أي: باقيه الذي لم تبيِّنه السنَّة.

(٢) كما في مثال النكاح بغير ولي قبل الدخول؛ فليس له أثر يترتب عليه إن حصل الطلاق قبل الدخول، وبعد الدخول ألحق بكلٍّ من الأصلين في حالة وحكم، وإن كانت هذه الأحكام التي ذكرناها أخذت من بيان الحديث لا من اجتهاد العلماء.

(٣)★ أخرجه أبو داود: ٢٠٨٣، والترمذي: ١١٠٢، وابن ماجه: ١٨٧٩، وأحمد: ٢٤٢٥، وابن حبان: ٤٠٧٤، من حديث عائشة رضي الله عنها، وهو صحيح.

(٤)★ أخرجه أبو داود: ٨٣، والترمذي: ٦٩، والنسائي: ٣٣٢، وابن ماجه: ٣٨٦، وأحمد: ٧٢٣٣، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وهو صحيح.

(٥)★ أخرجه ابن ماجه: ٣٢١٨، وأحمد: ٥٧٢٣، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ: «**أُحِلَّت لنا مَيتتان ودَمان، فأمَّا الميتتان: فالحوتُ والجرادُ، وأمَّا الدمان: فالكبد والطِّحال**»، وهو حسن.

(٦)★ أخرجه البخاري: ٤٣٦٢، ومسلم: ٤٩٩٨، وأحمد: ١٤٣٣٧، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٧) وأشهر أحاديث الموضوع ما رواه مالك والنسائي عن عبد الله بن حزم عن أبيه، وما رواه أبو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب، وهذا المثال مما وقع في الكتاب النص على الطرفين، لكن بيان أحدهما به والآخر بالسنَّة، وبقيت الواسطة على اجتهاد يبعد على الناظر.

[الصلاة و] السلام ديةَ الأطراف على النحو الذي يأتي[١] بحول الله؛ **فجاء طرفان أشكل بينهما الجنين إذا أسقَطته أمُّه بالضَّربة[٢] ونحوها؛ فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف، ويشبه الإنسان التام الخلقة**[٣]؛ فبيَّنت السنّة فيه أن ديته الغُرَّة[٤]، وأنَّ له حكم نفسه لعدم تمحّض أحد الطرفين له.

والتاسع: أنَّ الله حَرَّم الميتة وأباح المُذكَّاة؛ **فدار الجنين الخارج من بطن المذكَّاة ميتاً بين الطرفين؛ فاحتملهما**؛ فقال في الحديث: «**ذَكاةُ الجنينِ ذكاةُ أمِّهِ**»[٥] ترجيحاً لجانب الجزئية على جانب الاستقلال.

والعاشر: أن الله قال: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾ [النساء: ١١] **فبقيت البنتان مسكوتاً عنهما؛ فنقل في السنّة حكمهما**[٦]، وهو إلحاقهما بما فوق الثنتين[٧]، ذكره القاضي إسماعيل.

فهذه أمثلة يُستعان بها على ما سواها؛ فإنه أمر واضح لمن تأمل، وراجع إلى أحد الأصلين المنصوص عليهما، أو إليهما معاً؛ فيأخذ من كلٍّ منهما بطرف؛ فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما[٨].

وأما مجال القياس؛ فإنه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أنَّ حكمه حكمها، وتقرب إلى الفهم الحاصل من إطلاقها أنَّ بعض المقيّدات مثلها؛ فيجتزئ بذلك الأصل

---

(١) في المثال الرابع مما يجري مجرى القياس. (٢) أي: من غيرها.

(٣) ★ في (د): لخلقته.

(٤) قال صاحب «التيسير» في شرح الحديث: «الغرة عند العرب العبد والأمة، وعند الفقهاء: ما بلغ ثمنه من العبيد نصف عشر الدية، وقوله: «حكم نفسه»؛ أي: لم يلحق بأحد الطرفين».

(٥) ★ أخرجه أبو داود: ٢٨٢٧، والترمذي: ١٤٧٦، وابن ماجه: ٣١٩٩، وأحمد: ١١٢٦٠، من حديث أبي سعيد الخدري، وهو حديث صحيح بطرقه وشواهده.

(٦) ★ كما في حديث جابر؛ قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع بابنتيْها من سعدٍ إلى رسول الله ﷺ؛ فقالت: يا رسول الله! هاتان ابنتا سعد بن الرَّبيع، قُتِل أبوهما معك يوم أُحدٍ شهيداً، وإن عمّهما أخذ مالهما فلم يدَع لهما مالاً، ولا تُنْكحان إلا ولهما مال. قال: «يقضي الله في ذلك». فنزلت آية الميراث؛ فبعث رسولُ الله ﷺ إلى عمّهما، فقال: «أعطِ ابنتي سعدٍ الثُّلثين، وأعطِ أمَّهما الثُّمن، وما بقي؛ فهو لك».
أخرجه أبو داود: ٢٨٩٢، والترمذي: ٢٠٩٢، وابن ماجه: ٢٧٢٠، وأحمد: ١٤٧٩٨، وإسناده حسن.

(٧) ★ في (د): البنتين.

(٨) غير ظاهر في الغُرَّة في الجنين؛ لأنه لم يأخذ حكم النفس ولا الأطراف، وهو يفيد عطف قوله: «أو غيره» فيما سبق على قوله: «احتياطي».

عن تفريع الفروع اعتماداً على بيان السنّة فيه، وهذا النحو بناء على أنَّ المقيس عليه - وإن كان خاصّاً - في حكم العام معنى، وقد مرَّ في كتاب الأدلة[1] بيان هذا المعنى؛ فإذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنّة بما في معناه أو ما يلحق به أو يشبهه أو يدانيه، فهو المعني هاهنا، وسواء علينا أقلنا: إنَّ النبيَّ ﷺ قاله بالقياس[2] أو بالوحي؛ إلا أنه جارٍ في أفهامنا مَجرى المقيس، والأصل الكتابي[3] شامل له بالمعنى المفسر في أول كتاب الأدلة[4]، وله أمثلة.

أحدها: أنَّ الله عزَّ وجلَّ حرَّم الرِّبا[5]، وربا الجاهلية الذي قالوا فيه: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥] وهو فسخُ الدَّين في الدَّين، يقول الطالب: إما أن تَقضي وإما أن تُربي، وهو الذي دلَّ عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩]؛ فقال عليه [الصلاة و] السلام: «**وربا الجاهلية موضوعٌ، وأوّلُ رِباً أضَعُه ربا العباس بنِ عبدِ المطّلب؛ فإنه موضوعٌ كلُّه**»[6].

وإذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض؛ ألحقت السنّة به كلّ ما فيه زيادة بذلك المعنى؛ فقال عليه [الصلاة و] السلام: «**الذَّهبُ بالذَّهبِ، والفضَّةُ بالفضَّة، والبُرُّ بالبُرِّ، والشَّعيرُ بالشَّعير، والتَّمرُ بالتَّمر، والمِلحُ بالملح، مِثْلاً بمثلٍ، سواء بسواء،**

(١) في المسألة التاسعة، وأنه كان العموم هناك للأشخاص، وأنَّ الشريعة ليست خاصة ببعضهم دون بعض، وهنا شمول يرجع للمعنى الذي فيه الحكم؛ كحرمة النبيذ بجعل الخمر شاملاً له معنى وإن لم يشمله صفة.

(٢) بناء على أنه ﷺ يجتهد فيقيس، وقيل: ليس له الاجتهاد.

(٣) في (د): الكتاب.

(٤) في المسألة الثانية، حيث قال: «إن الظن الراجع إلى أصل قطعي يعوّل عليه، ومثال ذلك ما ورد من الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع والربا».

(٥) أي: وظاهر أنَّ المراد به ما يعقد في الإسلام؛ لأن هذا هو الذي بصدده التشريع، فألحق به ما عقد في الجاهلية، فقال: «وربا الجاهلية موضوع... إلخ»، وهذا إما قياس منه ﷺ، أو بوحي يجري في أفهامنا مجرى القياس، ويصح أن يكون هذا المقدار إلى قوله: «وإذا كان كذلك» مثالاً لما تردد بين طرفين واضحين فألحقه بأحدهما، وذلك أن الله تعالى حرَّم الربا، وقال أيضاً: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]؛ فتردد ربا الجاهلية بين ما يغفر فينفذ عقده وما لا يغفر فيبطل عقده، أعني: إنه لا ينفذ ولا يترتب عليه أثره، وإن كان مجرد حصول العقد مغفوراً؛ فألحقه بسائر الربا وأبطله، وعليه يكون أول أمثلة ما يجري في أفهامنا مجرى القياس قوله: «وإذا كان كذلك»، وهذا الوجه أقرب إلى عبارته من الأول، حيث ذكر في قوله: «وإذا كان كذلك» ما يصلح علة للقياس، ولم يذكر ما يشير إلى العلة في ربا الجاهلية، وإن كان يبعد كون هذا الوجه مقصوداً له هنا أنه فرغ من أمثلة الإلحاق بأحد الطرفين، وأنه بصدد الجاري مجرى القياس.

(٦) ★ أخرجه مسلم: ٢٩٥٠، وأحمد: ١٤٤٤٠، من حديث جابر بن عبد الله ﵄.

يداً بيد، فمن زاد أو ازداد فقد أربى؛ فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيد»[١].

ثم زاد[٢] على ذلك بيع النسأ إذا اختلفت الأصناف، وعدّه من الربا؛ لأن النسأ في أحد العوضين يقتضي الزيادة[٣]، ويدخل فيه بحكم المعنى[٤] السَّلَف يجرُّ نفعاً، وذلك[٥] لأن بيع هذا الجنس بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه؛ لتقارب المنافع فيما يراد منها؛ فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير[٦] شيء، وهو ممنوع، والأجلُ في أحد العوضين لا يكون عادة إلَّا عند مقارنة الزيادة في القيمة؛ إذ لا يُسلَم الحاضر في الغائب إلَّا ابتغاء ما هو أعلى من الحاضر في القيمة، وهو الزيادة.

ويبقى النظر: لِمَ جاز مثل هذا[٧] في غير النقدَيْن والمطعومات ولم يجز فيهما؟ محل نظر يخفى وجهه على المجتهدين، وهو من أخفى الأمور التي لم يتَّضح معناها[٨] إلى اليوم؛ فذلك

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ٤٠٦٣، وأحمد: ٢٢٧٢٧، من حديث عبادة بن الصامت ﷺ.

(٢) إلحاق ثانٍ جاء في قوله ﷺ: «فإذا اختلفت... إلخ» وثم للتأخر الرتبي، وإلَّا؛ فالإلحاقان في حديث واحد، إلَّا أن يعتبر الترتيب في نفس ألفاظ الحديث ترتيباً في الإلحاق زماناً أيضاً، وكان عليه أن يؤخر قوله: «فإذا اختلفت» بعد قوله: «ثم زاد»، ويبقى النظر في أن تحريم بيع النَّساء عند اختلاف الأصناف جاء بإلحاق السنَّة؛ لأن هذا يتوقف على أن أصل تحريم الرِّبا في القرآن كان لخصوص النَّساء عند اتفاق الأصناف فقط، وأن تحريم النَّساء عند الاختلاف إنما جاء من هذا الحديث، كما جاء تحريم ربا الفضل به، وربما لا يساعده ما كان جارياً عندهم ووقع عليه التحريم في القرآن؛ إذ كانوا يعطون شعيراً في مقابلة شعير لأجَلٍ بأكثر، في مقابلة دراهم لأجَلٍ بأكثر، وهكذا؛ فليرجع إلى التاريخ المبسوط في مثله.

(٣) أي: غالباً في العادة كما صرَّح به بعد.

(٤) وإن كان لفظه لفظ السلف والقَرْض.

(٥) تعليل التحريم في بيع هذه الأجناس بمثلها متفاضلاً، وقوله بعد: «والأجل... إلخ» تعليل لتحريم النَّساء فيها حتى عند التساوي قدراً؛ فهو تكميل لقوله: «لأن النَّساء في أحد العوضين... إلخ».

(٦) قد يقال: إنَّ هذا لا يظهر فيما إذا دار الفضل من الجانبين، كما في أخذ كثير رديء في قليل جيِّد؛ فزيادة الرديء تقابل بجودة الجيِّد، فهناك عوض؛ إلَّا أنْ يقال: إنَّ هناك غرراً كبيراً لا يعلم معه أيهما غبن، وهو ممنوع، وتعليله غير ما حققه بعضهم من أن العلة سَدّ الذريعة.

(٧) أي: التفاضل والنسيئة.

(٨) أي: علّتها وسرّ الفرق بين النقود والأطعمة وبين غيرهما، حيث منعا فيهما أجيزا فيما عداهما، راجع الجزء الثاني من «إعلام الموقعين»؛ ففيه البيان الكافي في المطلوب، والذي أشكل الفرق عند المؤلف هو أنه أخذ علة المنع مجرد الزيادة بدون عوض، ولكنهم أضافوا لهذا في النقدين والمطعومات المقتاتة ما يصح أن يجعل جزء علة يكون محط الفرق الواضح.

بيَّنتْها السنة[(١)]؛ إذ لو كانت بينةً لوُكل في الغالب أمرُها إلى المجتهدين، كما وُكل إليهم النظر في كثير من محالِّ الاجتهاد، فمثل هذا جارٍ[(٢)] مَجرى الأصل والفرع في القياس، فتأمله.

والثاني: أن الله تعالى حرَّم الجمع[(٣)] بين الأم وابنتها في النكاح، وبين الأختين، وجاء في القرآن: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فجاء نهيه عليه [الصلاة و] السلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس؛ لأن المعنى الذي من أجله حرم[(٤)] الجمع بين أولئك موجود هنا، وقد يروى في هذا الحديث: «**فإنَّكم إذا فعَلْتُم ذلك قَطَعتُم أرْحامَكم**»[(٥)] والتعليل يشعر بوجه القياس.

والثالث: أن الله تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه في الأرض، ولم يأتِ مثل ذلك في ماء البحر؛ فجاءت السنّة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه «**الطَّهورُ ماؤه، الحِلُّ ميتتهُ**»[(٦)].

والرابع: أنَّ الدية في النفس ذكرها الله تعالى في القرآن، ولم يذكر ديات الأطراف، وهي مما يُشكِل قياسها على العقول، فبيَّن[(٧)] الحديث من دياتها ما وضح به السبيل، وكأنه جارٍ مجرى القياس الذي يشكل أمره، فلا بدَّ من الرجوع إليه ويحذى حذوه.

---

(١) فمن ذلك أنه اشترى العبد بعبدين، وأنه لما نفدت الإبل في جهاز الجيش أمر ﷺ عبد الله بن عمرو بن العاص أن يأخذ على قلائص الصدقة البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة، وهذا فيه الأمران معاً.

(٢) لم يجزم بأنه منه؛ لما سبق له من أنه من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها، فربما كان تعبُّداً ليس مبنياً على علة؛ فلا يتأتى إجراء القياس فيه، وأيضاً من أنه إما أن يكون بالوحي لا غير، بناء على أنه لا يجتهد، أو بعضه به وبعضه بالقياس إن جوّز له ﷺ الاجتهاد، وسيأتي قوله: «ولا علينا أَقْصَدَ القياسَ على الخصوص... إلخ».

(٣) أي: في صورة ما إذا عقد على الأم ولم يدخل بها، وأما ما عدا هذه الصورة، كما إذا دخل بالأم أو عقد على البنت؛ فإن التحريم تأبيد لا يخص مجرد الجمع.

(٤)★ في (د): لأجله ذم الجمع.

(٥)★ أخرجه ابن حبان: ٤١١٦، والطبراني في «الكبير»: ١١٩٣١، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وهو حسن. وأصل الحديث «**لا يجمع بين المرأة وعمَّتها، ولا بين المرأة وخالتها**» من غير هذه الزيادة، أخرجه البخاري: ٥١٠٩، ومسلم: ٣٤٣٦، وأحمد: ٩٩٥٢، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦)★ أخرجه أبو داود: ٨٣، والترمذي: ٦٩، والنسائي: ٣٣٢، وابن ماجه: ٣٧٦، وأحمد: ٧٢٣٣، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وهو صحيح.

(٧) لكن أين في هذا إجراؤه مجرى القياس في أخذ الفرع حكم الأصل، كالأمثلة السابقة واللاحقة؟ إلا أن يقال: الإلحاق في مجرد استحقاق المال في نظير التعدي خطأ على البدن، ولذلك قال هذه الكلمة المجملة، وهي أنه =

والخامس: أنَّ الله تعالى ذكر الفرائض المقدَّرة من النصف، والربع، والثمن، والثلث، والسدس، ولم يذكر ميراث العصبة إلَّا ما أشار إليه قوله في الأبوين: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ الآية [النساء: ١١]، وقوله في الأولاد: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، وقوله في آية الكلالة: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧٦]، وقوله: ﴿وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١٧٦]؛ فاقتضى أنَّ ما بقي بعد الفرائض المذكورة فللعصبة، وبقي من ذلك ما كان من العصبة غير هؤلاء المذكورين؛ كالجد، والعم، وابن العم، وأشباههم؛ فقال[١] عليه [الصلاة و] السلام: «**أَلحِقوا الفرائضَ بأهلِها، فما بقِي فهو لأَوْلى رَجُلٍ ذَكَرٍ**»[٢]، وفي رواية: «**فلأَوْلى عصبةٍ ذكرٍ**»[٣] فأتى هذا على ما بقي مما يحتاج إليه، بعدما نبَّه الكتاب على أصله.

والسادس: أنَّ الله تعالى ذكر من تحريم الرضاعة قوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣] فألحق النبي ﷺ بهاتين سائر القرابات[٤] من الرَّضاعة التي يحرمن من النَّسَب؛ كالعمة، والخالة، وبنت الأخ، وبنت الأخت، وأشباه ذلك، ووجهةُ إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس إذ ذاك من باب القياس بنفي الفارق، نصَّت[٥] عليه السنَّة ـ إذ كان لأهل الاجتهاد سوى النبي عليه [الصلاة و] السلام في ذلك نظر وتردُّد بين الإلحاق والقصر على التعبُّد ـ فقال عليه الصلاة والسلام: «**إنَّ اللَّه حَرَّمَ مِن الرَّضاعةِ ما حَرَّم مِن النَّسب**»[٦] وسائر ما جاء في

= بين «ما وضح به السبيل» دون أن يقول: «ألحق الأطراف بالنفس»، وزاد أيضاً قوله: «وكأنه»، ولم يذكرها في تطبيق الأمثلة السابقة ولا اللاحقة.

(١) محل الشاهد قوله: «فما بقي... إلخ» المفيد للعموم في العصبة.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٧٣٢، ومسلم: ٤١٤١، وأحمد: ٢٦٥٧، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) ★ قال الحافظ في «فتح الباري»: (١٢/ ١٢): وقع في كتب الفقهاء كصاحب «النهاية» وتلميذه الغزالي «فلأولى عصبة ذكر» قال ابن الجوزي والمنذري: هذه اللفظة ليست محفوظة، وقال ابن الصلاح: فيها بُعد عن الصحة من حيث اللغة فضلاً عن الرواية، فإن العصبة في اللغة اسم للجمع لا للواحد. كذا قال، والذي يظهر أنه اسم جنس، ويدل عليه ما وقع في بعض طرق حديث أبي هريرة الذي في الباب قبله «فليرثه عصبته من كانوا». وانظر «التلخيص»: (٣/ ٨١).

(٤) ★ في الأصل: القرابة.

(٥) أي: وجهة الإلحاق نصت عليه السنَّة؛ فقال عليه الصلاة والسلام... إلخ؛ لأن المقام قابل لتردد المجتهدين، فلم ينكره صلوات الله عليه؛ فقوله: «نصت... إلخ» خبر ثانٍ.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٢٦٤٦، ومسلم: ٣٥٦٨، وأحمد: ٢٥٤٥٣، من حديث عائشة رضي الله عنها.

هذا المعنى، ثم ألحق[١] بالإناث الذكور؛ لأن اللبن للفحل ومن جهته درّ للمرأة[٢]؛ فإذا كانت المرأة بالرَّضاع أمّاً فالذي له اللبن أب بلا إشكال[٣].

والسابع: أن الله حرَّم مكة بدعاء إبراهيم عليه السلام، فقال: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ [البقرة: ١٢٦]، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا﴾ [العنكبوت: ٦٧]، وذلك حرم [الله] مكة، فدعا رسولُ الله ﷺ ربَّه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة ومثله[٤] معه؛ فأجابه الله وحرَّم ما بين لابَتَيها؛ فقال: **«إني أحرِّمُ ما بين لابَتَي المدينةِ أن يقطعَ عِضَاهُها، أو يُقْتَلَ صيدُها»**[٥]، وفي رواية: **«ولا يريدُ أحدٌ أهلَ المدينةِ بسُوءٍ إلَّا أذابهُ اللَّهُ[٦] في النار ذَوْبَ الرَّصاصِ أو ذَوْبَ المِلْحِ في الماء»**[٧]، وفي حديث آخر: **«فمن أحدثَ فيها حَدثاً أو آوى مُحْدِثاً فعليه لعنةُ الله والملائكةِ والنَّاسِ أجمعين، لا يقبل اللَّهُ منه يومَ القيامةِ صَرفاً ولا عَدْلاً»**[٨]، ومثله في صحيفة عليّ المتقدمة[٩]، فهذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمة، وقد جاء فيها، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥].

---

(١) كما في حديث عائشة [عند البخاري: ٦١٥٦، ومسلم: ٣٥٧٤] في استئذان أفلح أخي أبي القعيس زوج المرأة التي أرضعتها؛ فقالت: يا رسول الله! إن أخاه ليس هو الذي أرضعني، ولكن أرضعتني امرأته. فقال: «ائذني له فإنه عمُّك».

(٢) ★ في (د): ومن جهة در لمرأة.

(٣) ★ في (د): بالرضاع فالذي له اللبن أم بلا إشكال.

(٤) في رواية للشيخين أنه ﷺ لما أشرف على المدينة قال: «اللهم إني أحرِّم ما بين جبليها مثل ما حرم إبراهيم مكة»، وقد دعا لأهلها بالبركة في صاعها ومدها، وقال في رواية مسلم [٣٣٤٧] والترمذي [٣٩٢٤]: «لا يصبر على لأواء المدينة وشدتها أحد من أمتي إلا كنت شفيعاً له وشهيداً يوم القيامة»، وورد أيضاً أنها تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد؛ فلعل هذه المزايا وما ماثلها يفسّر بها قوله: «ومثله معه».

(٥) ★ أخرجه مسلم: ٣٣١٧، وأحمد: ١٥٢٣٣ مطولاً، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٦) مثل هذا الوعيد وما بعده لا يقال فيه: إنه قياس وتفريع على تحريم مكة، وكل ما يقبل هنا أن يكون الرسول دعا للمدينة كما دعا إبراهيم لمكة؛ فأجيب من الله وأبلغه إجابة دعوته وما معها من أنواع الوعيد لمن أحدث فيها حدثاً، فالمثال السابع على ما ترى من الضعف، وفي «تحرير الأصول» و«شرحه» ـ في مسألة أن حكم القياس ثبوت حكم الأصل في الفرع ـ؛ قال: «ولذا لم يستند من قال بحرمة المدينة إلا إلى السمع، وإنما لم يثبت بالقياس لانتفاء الأصل والفرع». اهـ.

وإذا انتفى الأصل والفرع وهما ركنان في القياس؛ فكيف يقال: إنه ثبت عند الرسول عليه السلام بالقياس؟.

(٧) ★ أخرجه مسلم: ٣٣١٩، من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ٧٣٠٦، ومسلم: ٣٣٢٣، وأحمد: ١٣٤٩٩، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٩) ★ أخرجه البخاري: ١١١، وأحمد: ٥٩٩. وانظر (٢/ ٣١٤).

والإلحاد شاملٌ لكلِّ عدولٍ عن الصواب إلى الظلم، وارتكاب المنهيات على تنوعها، حسبما فسَّرته السنّة؛ فالمدينة لاحقة بها في هذا المعنى.

والثامن: أنَّ الله تعالى قال: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٢]؛ فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل، وظهر به ضعف شهادتهن، ونبَّه على ذلك في قوله: «ما رأيتُ مِن ناقصاتِ عقلٍ ودِينٍ أغلَبَ لِذِي لُبٍّ مِنكُنَّ»[١]، وفسَّر نقصان العقل بأنَّ شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل.

وحين ثبت ذلك بالقرآن وقال فيه: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، دلَّ على انحطاطهنَّ عن درجة الرَّجُل، فألحقَت السنَّة بذلك اليمين مع الشاهد، فقضى عليه [الصلاة و] السلام بذلك[٢]؛ لأن لليمين في اقتطاع الحقوق واقتضائها حكماً قضى به قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ الآية [آل عمران: ٧٧]؛ فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهدِ والمرأتين في القياس، إلَّا أنه يخفى فبيَّنته السنَّة.

والتاسع: أنَّ الله تعالى ذَكَر البيع في الرِّقاب وأحلَّه، وذكَر الإجارة في بعض الأشياء[٣]؛ كالجُعل المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ [يوسف: ٧٢]، والإجارة على القيام بمال اليتيم في قوله: ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦]، وفي العمال على الصدقة كقوله تعالى: ﴿وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا﴾ [التوبة: ٦٠].

وفي بعض منافع[٤] لا تأتي على سائرها؛ فأطلقت السنّة فيها القول بالنسبة إلى سائر منافع الرِّقاب من الناس والدواب والدُّور والأرضين، فبيّن النبيُّ ﷺ من ذلك كثيراً، ووكل سائرها إلى أنظار المجتهدين، وهذا هو المجال القياسي المعتبر في الشَّرع، ولا علينا أَقَصَدَ النبيُّ عليه الصلاة والسلام القياسَ على الخصوص أم لا؛ لأن جميع ذلك يرجع إلى قصده بيانَ ما أنزل الله إليه على أيِّ وجهٍ كان.

والعاشر: أن الله تعالى أخبر عن إبراهيم عليه السلام في شأن الرؤيا بما أخبر به من ذبح ولده،

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ٢٤١، وأحمد: ٥٣٤٣، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) ★ عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد» أخرجه مسلم: ٤٤٧٢، وأحمد: ٢٢٢٤.

(٣) ومنها إجارة شعيب لموسى عليهما وعلى نبينا الصلاةُ والسلام.

(٤) وأصرحها الرضاع، بل قال بعضهم: لم تأت الإجارة الجائزة في القرآن إلا في الرضاع ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

وعن رؤيا يوسف عليه السلام، ورؤيا الفتيين، وكانت رؤيا صادقة، ولم يدلّ ذلك على صدق كلّ رؤيا؛ فبيَّن النبيُّ ﷺ أحكام ذلك، وأنَّ الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزءٌ من أجزاء[1] النبوة[2]، وأنها من المبشِّرات[3]، وأنها على أقسام[4]، إلى غير ذلك من أحكامها، فتضمَّن إلحاق غير أولئك المذكورين بهم، وهو المعنى الذي في القياس، والأمثلة في هذا المعنى كثيرة.

ومنها: **النظر إلى ما يتألَّف من أدلة القرآن المتفرِّقة من معانٍ مجتمعة**؛ فإن الأدلة قد تأتي في معانٍ مختلفة، ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسلة والاستحسان، فتأتي السنّةُ بمقتضى ذلك المعنى الواحد، فيُعلم أو يُظن أنَّ ذلك المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد، بناء على صحة الدليل الدال على أن السنّة إنما جاءت مبيِّنة للكتاب، ومثال هذا الوجه ما تقدم في [أول][5] كتاب الأدلة الشرعية في طلب معنى قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**لا ضَرَرَ ولا**

---

(١) ورد «من ستة وأربعين جزءاً»، وقالوا في توجيهه: إن النبوة كانت ثلاثاً وعشرين سنة، ومدة الرؤيا الصالحة قبلها كانت ستة أشهر، ونسبتها إلى ثلاث وعشرين سنة هي ما قاله ﷺ، وهذا البيان وإن لم يرتضه بعضهم؛ فهو واضح، وأيضاً؛ فكثيراً ما كان يقول لأصحابه: «هل رأى أحد منكم رؤيا؟»، وكان يعبِّرها لهم، وهو يتضمن إلحاق غيرهم بهم.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٩٨٣، ومسلم: ٥٩١٠، وأحمد: ١٢٧٧٢، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٦٩٩٠، من حديث أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لم يبقَ من النبوَّة إلّا المبشِّرات**» قالوا: «ما المبشرات؟» قال: «**الرؤيا الصالحة**».

(٤) ★ أي: كما قال ﷺ: «**الرؤيا ثلاثة: فالرؤيا الصالحةِ بُشرى من الله، ورؤيا تحزينٌ من الشيطان، ورؤيا مما يُحدِّثُ المرءُ نفسَه**» أخرجه مسلم: ٥٩٠٥.

(٥) في المسألة الثانية، حيث جعله من باب الدليل الشرعي الظني الراجع إلى قطعي؛ لأنه مبثوث في الشريعة في جزئيات وكليات؛ فالسُّنة قد نظمت هذه المواضع المتفرقة المبثوثة، وجعلتها في سلك واحد بقاعدة عامة، وكأن هذا الوجه جمع المتفرقات، وأخذ كلي من الجزئيات، وإجمال للتفصيلات؛ فهو عكس لبعض الوجوه المتقدمة، وبالتأمل فيه تجده نادراً ومأخذاً لا تنبني عليه الدعوى في أصل المسألة إلا إذا ضم لغيره من الوجوه، فإن كان مراد المؤلف أن هذه الوجوه الخمسة كل واحد منها يكفي لإثبات المسألة؛ فإنما يظهر ذلك في الوجه الثالث تاماً، وفي الثاني ببعض تكلف، وفي الأول على الطريق الذي قصد منه، أما ما عداها؛ فلا يظهر انفراده بإثبات المسألة ودفع إشكالاتها، وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة، وقال: إن هذا النمط في السنَّة كثير؛ فكيف يكون حال هذا الوجه الخامس الذي لم يتيسر له فيه إلا مثال واحد، نعم، إن كان غرضه من وجوهه الخمسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض، كما يشير إليه في الفصل الآتي بقوله: «إما بتحقيق المناط، وإما بالطريقة القياسية، وإما بغيرها... إلخ»؛ كان الاعتراض على الوجه السادس وجيهاً من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفي في إثبات الدعوى كما قال عنه: «ولكن صاحب هذا المأخذ... إلخ».

ضِرَار»[1] من الكتاب، ويدخل فيه ما في معنى هذا الحديث من الأحاديث؛ فلا معنى للإعادة.

ومنها[2]: **النظر إلى تفاصيل الأحاديث في تفاصيل القرآن، وإنْ كان في السنّة بيان زائد،** ولكن صاحب هذا المأخذ يتطلَّب أن يجدَ كلّ معنى في السنّة مشاراً إليه ـ من حيث وضع اللغة لا من جهة أخرى ـ أو منصوصاً عليه في القرآن، ولنمثله ثم ننظر في صحته أو عدم صحته.

وله أمثلة كثيرة:

أحدها: حديث ابن عمر ﵄ في تطليقه زوجه وهي حائض، فقال عليه [الصلاة و] السلام لعمر: **«مُرْهُ فلْيُرَاجِعْها، ثم ليترُكْها حتى تطهُر، ثم تحيضَ، ثم تطهُرَ، ثم إن شاء أمسكَ بعدُ وإن شاء طلَّق قبلَ أن يمسَّ، فتلك العدَّةُ التي أمرَ اللهُ أنْ يُطلَّق لها النساء»**[3] يعني أمرَه في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

والثاني: حديث فاطمة[4] بنت قيس في أنَّ رسول الله ﷺ لم يجعل لها سُكنى ولا نفقة إذ طلّقها زوجها[5] ألبتة ـ وشأن المبتوتة أنَّ لها السكنى وإن لم يكن لها نفقة ـ لأنها بذَتْ على أهلها بلسانها؛ فكان ذلك تفسيراً لقوله: ﴿وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١].

والثالث: حديث سُبيعة الأسلَمية؛ إذ ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر[6]؛ فأخبرها عليه [الصلاة و] السلام أن قد حلَّت، فبيَّن الحديثُ أنَّ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا

---

(١) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٣٤١، وأحمد: ٢٨٦٥، من حديث ابن عباس ﵄، وهو حسن. وفي الباب عن عبادة ابن الصامت، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وعائشة، وجابر بن عبد الله ﵃. وانظر «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ٢٠٧).

(٢) هذا النظر السادس أخص من النظر الثاني المتقدم أنه المشهور عن العلماء؛ لأن ذلك بيان للحقيقة المطلوبة، أو المنهي عنها مثلاً أو شروطها أو كيفياتها إلى آخر ما تقدم في بيان الأحاديث؛ كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] مثلاً، أما هذا؛ فمقصور على بيان لفظ مجمل ورد في الآية بما يوضح الغرض منه، كما قال: «من حيث وضع اللغة»، وقوله: «لا من جهة أخرى»؛ أي: من الجهات الخمسة السابقة.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٥٢٥١، ومسلم: ٣٦٥٢، وأحمد: ٥٢٩٩.

(٤) قال في «التحرير» في تمثيله للمجهول الذي لا يعلم به: كحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، وقد رده عمر، فقال: «لا نترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت». [أخرجه مسلم: ٣٧١٠ من حديث فاطمة بنت قيس].

(٥) سقط من (د): «زوجها»، لذا قال دراز: يعني: زوجها أبا عمرو بن حفص بن المغيرة عياش بن أبي ربيعة.

(٦) ولفظ البخاري: «قريباً من عشر ليالٍ».

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] مخصوصٌ في غير الحامل، وأنَّ قوله تعالى: ﴿وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] عامٌّ في المطلَّقات وغيرهن.

والرابع: حديث أبي هريرة في قوله: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾ [البقرة: ٥٩]، قال: قالوا: حبةٌ في شعرة[١]، يعني: عوض قوله: ﴿وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨].

والخامس: حديث جابر عن النبي ﷺ حين قدم مكة طاف بالبيت سبعاً فقرأ: ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥] فصلَّى خَلف المقام، ثم أتى الحجرَ فاستلمه، ثم قال: **«نبدأ بما بدأ الله به»** وقرأ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨][٢].

والسادس: حديث النعمان بن بشير عن النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] قال: **«الدعاء هو العبادة»**، وقرأ الآية إلى قوله: ﴿دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠][٣].

والسابع: حديث عَدي بن حاتم قال: لما نزلت: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[٤] [البقرة: ١٨٧] قال لي النبي ﷺ: **«إنما ذلك بياضُ النهار من سواد الليل»**[٥].

والثامن: حديث سَمُرة بن جُندب أن النبي ﷺ قال: **«صلاةُ الوُسطى صلاةُ العصر»**[٦]، وقال يوم الأحزاب: **«اللَّهم املأ قُبورَهم وبيوتَهم ناراً كما شغَلُونا عن صلاة الوُسطى حتى غابت الشمسُ»**[٧].

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤٤٧٩، ومسلم: ٧٥٢٣، وأحمد: ٧١١٠، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٢٩٥٠، وأحمد: ١٤٤٤٠ مطولاً.

(٣) ★ أخرجه أبو داود: ١٤٧٩، والترمذي: ٢٩٦٩، والنسائي في «الكبرى»: ١١٤٦٤، وابن ماجه: ٣٨٢٨، وأحمد: ١٨٣٥٢، وابن حبان: ٨٩٠، وإسناده صحيح.

(٤) قوله: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ نزلت بعد ما اشتبه جملة من الصحابة في المعنى، وصار بعضهم يربط حبلين أسود وأبيض في رجله لينظر إليهما، وبعضهم ـ وهو عدي ـ جعلهما تحت الوسادة، ثم سأل رسول الله ﷺ عنهما: أهما خيطان؟ فقال له: «إن وسادك لعريض ـ كناية لطيفة منه صلوات الله وسلامه عليه ـ، بل هما سواد الليل وبياض النهار»، قال الشيخان: ونزل بعد ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾؛ فعلموا أنما يعني الليل والنهار، ولو كان نزل قوله: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ بياناً من أول الأمر؛ لما وضع عدي الخيطين تحت الوسادة ولا سائل، فلو ترك المؤلف ذكرها كان أولى، راجع البخاري ومسلماً.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٤٥٠٩، ومسلم: ٢٥٣٣، وأحمد: ١٩٣٧٠.

(٦) ★ أخرجه الترمذي: ١٨٢، وأحمد: ٢٠٠٨٢، وهو صحيح لغيره.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٢٩٣١، ومسلم: ١٤٢٠، وأحمد: ٩٩٤، من حديث علي رضي الله عنه.

والتاسع: حديث أبي هريرة، قال عليه [الصلاة و] السلام: «**إنَّ موضع**[١] **سَوطٍ في الجنة لخيرٌ من الدنيا وما فيها، اقرؤوا إن شئتم**: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]»[٢].

والعاشر: حديث أنس في الكبائر، قال عليه [الصلاة و] السلام فيها: «**الشِّركُ بالله، وعقوقُ الوالدين، وقتل النفس، وقولُ الزُّور**»[٣] وثَمَّ أحاديث أُخر فيها ذكر الكبائر، وجميعها تفسير لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ الآية [النساء: ٣١].

وهذا النمط في السنّة كثير.

ولكن القرآن لا يفي بهذا المقصود على شرط النص والإشارة العربية التي تستعملها العرب أو نحوها، وأول شاهد في هذا الصلاة والحج والزكاة والحيض والنِّفاس واللُّقَطة والقِراض والمُساقاة والدِّيات والقسامات، وأشباه ذلك من أمور لا تحصى[٤]؛ فالملتزم لهذا لا يفي بما ادعاه، إلَّا أنْ يتكلَّف في ذلك مآخذ لا يقبلها كلام العرب ولا يوافق على مثلها السلف الصالح، ولا العلماء الراسخون في العلم.

ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذي شُرع في التنبيه عليه؛ فلم يوفَّ به إلَّا على التكلُّف المذكور، والرجوع إلى المآخذ الأول في مواضع كثيرة لم يتأتَّ له فيها نص ولا إشارة إلى خصوصات ما ورد في السنّة؛ فكان ذلك نازلاً بقصده[٥] الذي قصد.

وهذا الرجل المشار إليه لم ينصب نفسه في هذا المقام إلَّا لاستخراج معاني الأحاديث التي خرَّج مسلم بن الحجاج في كتابه «المسند الصحيح» دون ما سواها[٦] مما نقله الأئمة سواه، وهو

---

(١) ولا يظهر هذا المثال؛ لأنه ليس فيه تفسير للفظ في الكتاب من حيث وضع اللغة كما هو موضع هذا النظر، وكما هو الجاري فيما قبله وما بعده من الأمثلة، بل هو كأنه استنتاج لهذا المعنى من الآية، وربما كان أظهر منه في غرضه حديث «الصحيحين»: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر» مصداق قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧]؛ لأن ما في الحديث وإن كان لم يعيَّن بشخصه؛ إلا أنه توضيح وتقريب لمعنى الآية، وهو أقصى ما يعبَّر به للدلالة على المراد فيها.

(٢) ★ أخرجه الترمذي: ٣٢٩٢، وابن حبان: ٧٤١٧، من حديث أبي هريرة ﷺ، وإسناده حسن.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٥٩٧٧، ومسلم: ٢٦١، وأحمد: ١٢٣٣٦.

(٤) وكلها ليس ما ورد فيها من السنّة يجري هذا المجرى الذي يريده هذا القائل من البيان الخاص.

(٥) أي: نازلاً بما قصده في هذه الدعوى إلى موضع الإهدار.

(٦) أي: فإذا كان لم يتم له غرضه في مقدار محدود من الأحاديث وهي أحاديث مسلم؛ فكيف يتم له غرضه إذا نظر إلى دواوين الحديث الأخرى؟ .

من غرائب المعاني المصنَّفة في علوم القرآن والحديث، وأرجو أن يكون ما ذكر هنا من المآخذ[١] موفياً بالغرض في هذا الباب، والله الموفّق للصَّواب.

فصل: (القرآن يحوي أصل الدين)

وقد ظهر ممَّا تقدم الجواب عمَّا أوردوا من الأحاديث التي قالوا: إنَّ القرآن لم ينبِّه عليها؛ فقوله عليه [الصلاة و] السلام: «يوشِكُ رجلٌ منكم متَّكِئاً على أرِيكَتِه»[٢] إلى آخره لا يتناول ما نحن فيه؛ فإن الحديث إنما جاء فيمن يطرح السنَّة معتمداً على رأيه في فهم القرآن، وهذا لم ندَّعه في مسألتنا هذه، بل هو رأي أولئك الخارجين عن الطريقة المُثلى، وقوله: «ألا وإن ما حرَّم رسولُ الله ﷺ مثلُ ما حرَّم الله»[٣] صحيح على الوجه المتقدِّم؛ إما بتحقيق المناط الدَّائر بين الطرفين الواضحين والحكم عليه، وإما بالطريقة القياسية، وإما بغيرها من المآخذ المتقدمة.

ومرَّ[٤] الجواب عن تحريم نكاح المرأة على عمَّتها أو خالتها، وتحريم كلّ ذي نابٍ من السباع، وكلّ ذي مِخْلب من الطير، وعن[٥] العَقْل.

وأما فكاك الأسير؛ فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ﴾ [الأنفال: ٧٢] وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلَّا بالانتصار بغيره فعلى الغير النصر، والأسير في هذا المعنى أَوْلى بالنصر؛ فهو مما يرجع إلى النظر القياسي.

وأمّا ألَّا يُقتل مسلمٌ بكافر؛ فقد انتزعها العلماء من الكتاب؛ كقوله: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، وقوله: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] وهذه الآية أبعد[٦]، ولكن الأظهر أنه لو كان حكمها موجوداً في القرآن على التنصيص أو نحوه[٧]؛ لم يجعلها عليٌّ ﷺ خارجة عن القرآن حيث قال: «ما عندنا إلَّا كتابُ الله، وما في هذه الصحيفة»[٨]؛ إذ لو كان في القرآن لعدَّ الثنتين دون قتل المسلم بالكافر، ويمكن أنْ يُؤخذ

---

(١) الأنظار الخمسة السابقة على هذا الأخير.

(٢) ★ أخرجه ابن ماجه: ١٢، والدارمي: ٥٨٦، من حديث المقدام بن معدي كرب، ﷺ.

(٣) ★ قطعة من الحديث السابق. وفي الأصل: مثل الذي.

(٤) ★ في الأصل: من.

(٥) ★ في الأصل: على.

(٦) لأن محل نفي الاستواء قد بيِّن في قوله تعالى: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [الحشر: ٢٠]؛ فليس المراد ما يشمل عدم استوائهما في القصاص إذا تعدّى بعضهم على بعض في الدنيا.

(٧) أي: كما يؤخذ من دعوى انتزاع الحكم من الآيتين.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ١١١، وأحمد: ٥٩٩، من حديث علي ﷺ.

حكم المسألة مأخذ القياس المتقدم؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾ [البقرة: ١٧٨] فلم يُقِدْ من الحُرّ للعبد، والعبوديةُ من آثار الكفر؛ فأولى ألّا يُقاد من المسلم للكافر.

وأما إخفار ذمَّة المسلم؛ فهو من باب نقض العهد، وهو في القرآن[١]، وأقرب الآيات إليه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَـٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٥] وفي الآية الأخرى: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ﴾ [البقرة: ٢٧].

وقد مرَّ تحريم المدينة وانتزاعه من القرآن[٢].

وأما من تولَّى قوماً بغير إذن مواليه؛ فداخلٌ بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل، وأيضاً؛ فإنَّ الانتفاء من ولاء صاحب الولاء الذي هو لُحمة كلُحمة النَّسب كفرٌ لنعمة ذلك الولاء، كما هو في الانتساب إلى غير الأب، وقد قال تعالى فيها: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ ۚ أَفَبِٱلْبَـٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ [النحل: ٧٢].

وصدق هذا المعنى ما في «الصحيح» من قوله: «**أيُّما عبدٍ أبَقَ من مَواليهِ فقد كَفَرَ حتى يَرْجعَ إليهم**»[٣]، وفيه: «**إذا أبقَ العبدُ لم تُقبلْ له صلاةٌ**»[٤].

وحديث معاذ[٥] ظاهر في أنَّ ما لم يصرَّح به في القرآن ولا حصل بيانه فيه؛ فهو مبيّنٌ في السنّة، وإلّا فالاجتهاد يقضي عليه، وليس فيه معارضة[٦] لما تقدم.

---

(١) يرد عليه مثل اعتراضه المتقدم آنفاً، وأنه لو كان موجوداً في الكتاب على التنصيص أو نحوه؛ لم يجعلها علي ﷺ خارجة عن القرآن، والاعتراض هنا أوجه؛ لأنه يقول: إنه من باب نقض العهد، أي: جزئي منه، وهو في آية: ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ﴾ إلخ [الرعد: ٢٥]، وينظر أيضاً لهذا النظر في قوله بعد: «فداخل بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل»؛ إلا أن يقال: إن هذا على وجه القياس أو غيره من الوجوه الأخرى.

(٢) ★ انظر ص٣٩٧.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٢٢٨، وأحمد: ١٩٢٤٣، من حديث جرير بن عبد الله ﷺ.

(٤) ★ أخرجه مسلم: ٢٣٠، من حديث جرير بن عبد الله ﷺ.

لم يتعرض للجواب عن أسنان الإبل الواردة في الصحيفة، وكذا لم يصرّح بالجواب عن الاعتراض بالقضاء للزبير، وقد وعد به سابقاً؛ إلا أن يقال: إنه مندرج في النظر الرابع الراجع إلى القياس أو إلى الاجتهاد بإلحاق الواسطة المترددة بين الطرفين بأحدهما.

(٥) ★ أخرجه أبو داود: ٣٥٩٢، والترمذي: ١٣٢٧، وأحمد: ٢٢٠٠٧، وتقدم الكلام عن هذا الحديث ص٣٣٦.

(٦) لأن معاذاً لم ينف أصل كونه في القرآن عندما يلجأ للسنّة، بل إنما يفيد كلامه انه إذا لم يجد الحكم صريحاً =

المسألة الخامسة: (السنّة غير التشريعية لا يلزم أن يكون لها أصل في الكتاب)

حيث قلنا: إن الكتاب دالٌّ على السنّة، وإنَّ السنّة إنما جاءت مبيِّنة له؛ فذلك بالنسبة[١] إلى الأمر والنهي والإذن أو ما يقتضي ذلك، وبالجملة ما يتعلَّق بأفعال المكلَّفين من جهة التكليف[٢]، وأما ما خرج عن ذلك من الأخبار عمَّا كان أو ما يكون، مما لا يتعلَّق به أمر ولا نهي ولا إذن؛ فعلى ضربين:

أحدهما: أن يقع في السنّة موقع التفسير للقرآن؛ فهذا لا نظر في أنه بيان له؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ﴾ [البقرة: ٥٨] قال: «**دخلوا يَزحَفُون على أوراكِهم**»[٣].

وفي قوله: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلًا غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ﴾ [البقرة: ٥٩] قال: «**قالوا: حبَّةٌ في شَعرة**»[٤].

وفي قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ الآية [البقرة: ١٤٣]، قال: «**يُدْعى نوحٌ فيقالُ: هل بلَّغتَ؟ فيقول: نعم، فيُدعى قومُه فيقال: هل بَلَّغكم؟ فيقولون: ما أتانا مِن نذيرٍ وما أتانا مِن أحدٍ. فيقال: مَن شُهودُك؟ فيقول: محمدٌ وأُمَّته، قال: فيُؤتى بكم تَشهَدُون أنه قد بَلَّغ. فذلك قولُ الله:** ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ [البقرة: ١٤٣]»[٥].

وفي قوله: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] قال: «**إنكم تُتِمُّون سبعين أُمّة أنتم خيرُها وأكرمُها على الله**»[٦].

= مبيناً في الكتاب؛ يلجأ إلى السنَّة لتبيِّنه، وإلَّا؛ فيبينه طريق الاجتهاد، هذا هو ظاهر كلامه، وهو جواب آخر الأسئلة في الاعتراض الثالث والاستقراء.

(١) أي: اطراده، وكلِّيته إنما هي فيما كان راجعاً إلى التكليف، وأما ما عداه؛ فقد يكون كذلك، وقد لا يكون له أصل قريب في الكتاب؛ فلا يكون بياناً له إلا على الوجه الأول من الوجوه السابقة، وستأتي الإشارة إليه في آخر المسألة.

(٢) ويندرج فيه الأحكام الوضعية.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٤٤٧٩، ومسلم: ٧٥٢٣، وأحمد: ٨١١٠ من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) ★ انظر الحديث السابق.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٣٣٩، وأحمد: ١١٢٨٣، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٦) ★ أخرجه الترمذي: ٣٠٠١، وابن ماجه: ٤٢٨٧، والحاكم: (٤/ ٩٤)، من حديث معاوية بن حيدة ﷺ، وحسنه الترمذي، وصححه الحاكم.

وفي قوله: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] «**إنَّ أرواحَهم في [حواصل] طيرٍ خُضرٍ تَسْرَحُ في الجنَّةِ حيثُ شاءَتْ وتأوي إلى قَناديلَ مُعلَّقةٍ بالعرش . . .**» إلى آخر الحديث[١]، وقال: «**ثلاثٌ إذا خرَجْنَ لمْ يَنفَعْ نفساً إيمانُها لم تَكُن آمنتْ مِن قَبلُ (الآية): الدَّجالُ والدابةُ وطلوعُ الشَّمسِ من مَغْرِبها**»[٢].

وفي قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] الآية؛ قال: «**لما خلقَ الله آدمَ مسَحَ ظهرَهُ فسقَطَ من ظهرِه كلُّ نسمَةٍ هو خالقُها من ذُرِّيته إلى يوم القيامة، وجعلَ بين عَيْني كلِّ إنسانٍ منهم وَبيصاً من نور، ثم عرضهم على آدم فقال: أيْ ربِّ، مَن هؤلاء؟ قال: هؤلاء ذُرِّيتُك . . .**» الحديث[٣].

وفي قوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِى بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِىٓ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: ٨٠] قال: «**ورحمة الله على لوط إن كان ليأوي إلى ركن شديد إذ قال:** ﴿لَوْ أَنَّ لِى بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِىٓ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ **فما بَعث اللهُ من بعدِه نبياً إلَّا في ذِروَةٍ من قومه**»[٤].

وقال: «**الحمدُ للَّه أمُّ القرآن وأمُّ الكتاب والسَّبعُ المثاني**»[٥]، وفي رواية: «**ما أنزلَ اللهُ في التوراةِ والإنجيلِ مثلَ أمّ القرآن وهي السَّبعُ المثاني**»[٦].

وسأله اليهود عن قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ﴾ [الإسراء: ١٠١] ففسَّرها لهم[٧]؛ وحديث موسى عليه السلام مع الخضر ثابتٌ صحيح[٨].

وفي قوله تعالى: ﴿فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩] قال: «**لم يَكذِب إبراهيمُ في شيءٍ قطُّ إلَّا في ثلاث؛ قوله: إني سقيمٌ**» الحديث[٩].

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ٤٨٨٥، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٣٩٨، وأحمد: ٩٧٥٢، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ٣٠٧٦، وأبو يعلى: ٦٣٧٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقال الترمذي: حسن صحيح، وصححه الألباني في «صحيح الجامع»: ٥٢٠٨.

(٤) ★ أخرجه الترمذي: ٣١١٦، وبنحوه البخاري: ٣٣٧٥، ومسلم: ٣٨٢، ومن حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٤٧٠٤، وأحمد: ٩٧٨٨، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦) ★ أخرجه الترمذي: ٣١٢٥، والنسائي: ٩١٤، وعبد الله بن أحمد في «زوائد المسند»: ٢١٠٩٤، وابن حبان: ٧٧٥، من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه، وإسناده صحيح.

(٧) ★ أخرجه الترمذي: ٢٧٣٣، والنسائي: ٤٠٧٨، وابن ماجه: ٣٧٠٥، وأحمد: ١٨٠٩٢، من حديث صفوان بن عسال رضي الله عنه، وإسناده ضعيف.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ١٢٢، ومسلم: ٦١٦٣، وأحمد: ٢١١٠٩، مطولاً من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه.

(٩) ★ أخرجه البخاري: ٣٣٥٧، ومسلم: ٦١٤٥، وأحمد: ٩٢٤١، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وقال: «إنكم محشورون إلى اللهِ [حُفاة] عُراة غُرْلاً». ثم قرأ: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ الآية [الأنبياء: ١٠٤][(١)].

وفي قوله: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] قال: «ذلك يومٌ يقولُ اللَّهُ لآدم: ابعثْ بعْثَ النار» الحديث[(٢)].

وقال: «إنما سُمّيَ البيتُ العتيقُ لأنه لم يَظْهَر عليه جَبّار»[(٣)] وأمثلة هذا الضرب كثيرة.

والثاني: ألّا يقع موقعَ التفسير، ولا فيه معنى تكليف اعتقادي أو عملي؛ فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن؛ لأنه أمر زائد على مواقع التكليف، وإنما أنزل القرآن لذلك[(٤)]؛ فالسنّة إذا خرجت عن ذلك فلا حرج، وقد جاء من ذلك نمط صالح في «الصحيح»[(٥)]؛ كحديث أبرص وأقرع وأعمى[(٦)]، وحديث جُريج العابد[(٧)]، ووفاة موسى[(٨)] عليه السلام، وجُمل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم قبلنا، مما لا ينبني عليه عمل، ولكن في ذلك من الاعتبار نحو مما في القصص القرآني، وهو نمط ربما رجع إلى الترغيب والترهيب؛ فهو خادم للأمر والنهي، ومعدود في المكمّلات لضرورة التشريع؛ فلم يخرج بالكُلّيّة عن القسم الأول[(٩)]، والله أعلم.

المسألة السادسة: (دلالة فعل الرسول وتركه)

السُّنة ثلاثة أنواع كما تقدم: قول، وفعل[(١٠)]، وإقرار بعد العلم والقدرة على الإنكار لو كان مُنكَراً.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤٧٤٠، ومسلم: ٧٢٠١، من حديث ابن عباس ﵄. وما بين المعقوفتين من «الصحيحين».

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٣٣٤٨، ومسلم: ٥٣٣، وأحمد: ١١٢٨٤، من حديث أبي سعيد الخدري ﵁.

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ٣١٧٠، والحاكم: (٢/ ٤٢١)، والبيهقي في «الشعب»: ٤٠١٠، من حديث عبد الله بن الزبير ﵄. انظر «السلسلة الضعيفة»: ٣٢٢٢.

(٤) أي: أن هذا هو المقصود الأول من الكتاب، كما سبق بيانه في المسألة السابعة من الطرف الثاني.

(٥) في «البخاري» من هذا النوع طائفة صالحة، تجدها في كتاب التفسير منه، وكتاب بدء الخلق، وكتاب أحاديث الأنبياء.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٣٤٦٤، ومسلم: ٧٤٣١، وأحمد: ٦٦٥٣، من حديث أبي هريرة ﵁.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٣٤٣٦، ومسلم: ٦٥٠٩، وأحمد: ٨٠٧١، من حديث أبي هريرة ﵁.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ١٣٣٩، ومسلم: ٦١٤٨، وأحمد: ٧٦٤٦، من حديث أبي هريرة ﵁.

(٩) وهو ما كان مبيناً للكتاب؛ لأنه خادم لمقصود الكتاب.

(١٠) مما فرق به بين القول والفعل أن الفعل لا يعارض فعلاً آخر؛ فلا ينسخه ولا يخصصه، لأنه لا عموم للأفعال، فلا يعقل التعارض بينها، وإنما يعقل بين الفعل والقول كما يعقل بين الأقوال.

فأما القول فلا إشكال فيه ولا تفصيل، وأما الفعل فيدخل تحت الكف عن الفعل؛ لأنه فعل عند جماعة، وعند كثير من الأصوليين أنَّ الكف غير فعل، وعلى الجملة؛ فلا بدَّ من الكلام على كلٍّ واحد منهما[١].

فالفعل منه ﷺ دليل على مطلق الإذن فيه، ما لم يدلّ دليلٌ على غيره[٢]؛ من قول أو قرينة حال أو غيرهما، والكلام هنا مذكور[٣] في الأصول، ولكن الذي يخصُّ هذا الموضع أنَّ الفعل منه أبلغ في باب التأسّي والامتثال من القول المجرَّد، وهذا المعنى وإنْ كان محتاجاً إلى بيان؛ فقد ذكر ذلك في فصل البيان والإجمال وكتاب الاجتهاد من هذا الكتاب، والحمد لله.

وأيضاً؛ فإنه وإن دلَّ الدليل أو القرينة على خلاف مُطلق الإذن؛ فلا يخرج عن أنواعه، فمطلق الإذن يشمل الواجب والمندوب والمباح، ففعله عليه [الصلاة و] السلام لا يخرج عن ذلك؛ فهو إما واجب أو مندوب أو مباح، وسواء علينا أكان ذلك في حال أم كان مطلقاً؛ فالمطلق كسائر المفعولات[٤] له، والذي في حال كتقريره للزاني إذا أقر عنده؛ فبالغ في الاحتياط عليه حتى صرَّح له بلفظ الوطء الصريح، ومثله في غير هذا المحل منهي عنه؛ فإنما جاز لمحل الضرورة؛ فيتقدَّر بقدرها؛ بدليل النهي عن التَّفحُش مطلقاً، والقول هنا فعل[٥]؛ لأنه معنى تكليفي لا تعريفي؛ فالتعريفي هو المعدود في الأقوال، وهو الذي يُؤتى به أمراً أو نهياً أو إخباراً بحكم شرعي، والتكليفي هو الذي لا يعرِّف بالحكم بنفسه من حيث هو قول، كما أنَّ الفعل كذلك.

وأما الترك[٦] فمحله في الأصل غير المأذون فيه، وهو المكروه والممنوع؛ فتركه عليه [الصلاة و] السلام دالٌّ على مرجوحية الفعل، وهو إما مطلقاً وإما في حال؛ فالمتروك مطلقاً ظاهر،

---

(١) أي: الفعل والكف.

(٢) أي: على غير الإطلاق؛ بأن دلَّ على تعيين نوع الإذن من وجوبٍ أو ندبٍ أو إباحةٍ، كما يشير إليه بعد.

(٣) واختلفوا فيه على أربعة أقوال، والآمدي اختار أنه إن لم يظهر فيه قصد القربة؛ فهو دليل على القدر المشترك بين الثلاثة، وإن ظهر؛ فهو دليل على المشترك بين الواجب والمندوب، وابن الحاجب قال: «إن ظهر قصد القربة؛ فالمختار أنه للندب، وإلا؛ فللإباحة».

(٤) أي: غير الطبيعة الجبلّية؛ فإنه لا نزاع في كونها للإباحة لا غير.

(٥) أي: فالفعل في هذا المقام أعم مما تعورف عليه في مقابلة القول بالفعل؛ فلذا عد تقريره للزاني فعلاً.

(٦) أي: المعبَّر عنه بالكف سابقاً، وإن كان بينهما اختلاف في المعنى عندهم.

والمتروك في حال كتركه الشهادة[١] لمن نَحَلَ بعض ولده دون بعض؛ فإنه قال: «**أكُلَّ وَلَدِكَ نَحَلْتَهُ مثل هذا؟**» قال: لا، قال: «**فأشهِدْ غيري؛ فإنّي لا أشهدُ على جَوْرٍ**»[٢]، وهذا ظاهر[٣].

وقد يقع الترك لوجوه غير ما تقدم:

منها: الكراهية طبعاً؛ كما قال في الضَّب وقد امتنع من أكله: «**إنَّه لم يَكُنْ بأرضِ قَومي فأجِدُني أعافُه**»[٤]؛ فهذا ترك للمباح بحكم الجبِلَّة، ولا حرج فيه.

ومنها: الترك لحقِّ الغير؛ كما في تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة[٥]، وهو ترك مباح لمعارضة حق الغير.

ومنها: الترك خوف الافتراض؛ لأنه كان يترك العمل [وهو يحب أنْ يعمل] به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم، كما ترك القيام في المسجد في رمضان[٦].

وقال: «**لولا أن أشُقَّ**[٧] **على أمَّتي لأمَرتُهم بالسِّواك**»[٨]، وقال لمّا أعتَم بالعشاء حتى رقد

---

(١) أي: تحملها؛ لأن تحمل الشهادة فيما ليس بمباح مكروه، وليس المراد أداء الشهادة؛ لأن كتمان الشهادة لا يجوز مطلقاً، وفي رواية قال: «لا، رجعه»، وعليها يكون قد أبطل الهبة رأساً، فترك الشهادة لعدم وجود محلها، أما على رواية «أشهد غيري»؛ فإن محل الشهادة موجود، ولكنه مرجوح ومكروه، فلم يشهد عليه، مع بقائه نافذاً؛ يكون مما نحن فيه، وبعد؛ فإنما صح له التمثيل بهذا للمتروك في حال؛ لأنه أخذ الشهادة مطلقة، لكنه لو أخذ نوعاً منها وهو الشهادة على نحلة بعض الأولاد دون بعض؛ لكان من قبيل المتروك مطلقاً.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٦٥٠، ومسلم: ٤١٨٢، وأحمد: ١٨٣٦٣، من حديث النعمان بن بشير ﷺ.

(٣) أي: إن تطبيق قاعدة الترك على غير المأذون سواء أكان من المتروك مطلقاً الذي لا يحتاج إلى جلب أمثلة له، أم من المتروك في حال كمثال النِّحلة ظاهر؛ لأن الأصل فيما تركه أنه غير مأذون فيه، إلا أن هناك أموراً وقع تركها مع كونها مأذوناً فيها، وهي في ظاهرها تخرج عن هذه القاعدة؛ فذكر هذه الأمور التي تركها ﷺ وهي مأذون فيها، وذكر أسباب الترك، ثم عاد فحللها ورجعها إلى القاعدة، وبيَّن أنها لتلك الأغراض صارت غير مأذون فيها سوى أولها؛ فليس فيه ترك أصلاً.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٥٥٣٧، ومسلم: ٥٠٣٤، وأحمد: ١٦٨١٣، من حديث خالد بن الوليد ﷺ.

(٥) روى في «التيسير» عن الخمسة أنه ﷺ أتي بقدر فيه خضرات من بقول، فوجد لها ريحاً، فسأل عنها، فأخبر بما فيها من البقول، فأشار إليها أن يقدموها إلى بعض أصحابه، فلما رآه أكلها؛ قال له: «كل فإني أناجي من لا تناجي»، وهذا أوضح في التمثيل للمسألة السابعة من مثال العسل الآتي له.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٢٠١٢، ومسلم: ١٧٨٤، وأحمد: ٢٥٣٦٢، من حديث عائشة ﷺ.

(٧) جعل هذين مما تركه خشية الافتراض فيه نظر؛ لأنه لم يصرح فيه إلا بمجرد خوف المشقة إذا أمرهم به، ولو بتأكد الطلب على جهة الفضيلة، ولا يلزم أن تكون المشقة متوقفة على الطلب المحتم، نعم، فسَّر بعضهم قوله: «لأمرتهم»؛ فقال: أي: أمر إيجاب؛ فهو جارٍ على مقتضى هذا التفسير.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ٨٨٧، ومسلم: ٥٨٩، وأحمد: ٧٣٣٩، من حديث أبي هريرة ﷺ.

النساء والصبيان: «**لولا أن أشُقَّ على أمَّتي لأمرتُهم بالصَّلاة هذه الساعة**»[١].

ومنها: الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن ما لا حرج فيه بالجزء منهيٌّ عنه بالكل؛ كإعراضه عن سماع [غناء] الجاريتين في بيته[٢]، وفي الحديث: «**لستُ مِن دَدٍ ولا دَدٌ مِني**»[٣] والدَّدُ: اللهو وإنْ كان مما لا حرج فيه؛ فليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه، وقد مرَّ الكلام فيه في كتاب الأحكام.

ومنها: ترك المباح الصِّرف إلى ما هو الأفضل؛ فإن القسْمَ لم يكن لازماً لأزواجه في حقِّه، وهو معنى قوله تعالى: ﴿تُرْجِي مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِيٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ﴾ الآية [الأحزاب: ٥١]، عند جماعة من[٤] المفسِّرين، ومع ذلك فَتركَ ما أبيح له إلى القسم الذي هو أخلقُ بمكارم أخلاقه، وترك الانتصار ممن قال[٥] له: اعدِلْ؛ فإنّ هذه قسمةٌ ما أريد بها وجهُ الله، ونهى مَن أراد قتلَه[٦]، وترك قتل المرأة التي سَمَّت له الشاة[٧]، ولم يعاقب غَوْرث بن الحارث إذ أراد الفتك به وقال: مَن يمنعُك مِني؟ الحديث[٨].

ومنها: الترك للمطلوب خوفاً من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب؛ كما جاء في الحديث عن عائشة رضي الله عنها: «**لولا أنَّ قومَكِ حديثٌ عَهدُهم بالجاهلية؛ فأخافُ أن تُنكِر قلوبُهم أن أُدخِلَ الجدْرَ في البيت، وأن ألصِقَ بابَه بالأرض**»[٩]، وفي رواية: «**لأسَّسْتُ البيتَ على قواعد إبراهيم**»[١٠]. ومنع من قتل أهل النفاق وقال: «**لا يتحدَّثُ الناسُ أنَّ محمداً يَقتُلُ أصحابَه**»[١١].

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٥٧١، ومسلم: ١٤٥٢، وأحمد: ٣٤٦٦، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٩٤٩، ومسلم: ٢٠٦٥، وأحمد: ٢٤٥٤١، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) ★أخرجه البخاري في «الأدب المفرد»: ٧٨٥، والطبراني في «الأوسط»: ٤١٣، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/٢١٧) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) وحمله بعضهم على الطلاق والإمساك، أعني: تطلق من تشاء منهن وتمسك من تشاء، وحمله بعضهم على الأمرين جميعاً.

(٥) هو ذو الخويصرة، وكان من المنافقين، قتل في الخوارج يوم النهروان على يد علي رضي الله عنه.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٣٦١٠، ومسلم: ٢٤٥٦، وأحمد: ١١٥٣٧، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٢٦١٧، ومسلم: ٥٧٠٥، وأحمد: ١٣٢٨٥، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ٢٩١٠، ومسلم: ٥٩٥١، وأحمد: ١٤٣٣٥، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٩) ★ أخرجه البخاري: ١٥٨٤، ومسلم: ٣٢٤٩، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(١٠) ★ أخرجه البخاري: ١٥٨٥، ٣٢٤٠، وأحمد: ٢٤٢٩٧، بنحوه من حديث عائشة رضي الله عنها.

(١١) ★ أخرجه البخاري: ٣٥١٨، ومسلم: ٦٥٨٣، وأحمد: ١٥٢٢٣، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

وكل هذه الوجوه قد ترجع إلى الأصل المتقدم[١]:

أما الأول: فلم يكن في الحقيقة من هذا النمط؛ لأنه ليس بترك بإطلاق[٢]، كيف وقد أُكل على مائدته عليه [الصلاة و] السلام؟

وأما الثاني: فقد صار في حقِّه التناول ممنوعاً أو مكروهاً لحقِّ[٣] ذلك الغير، هذا في غير مقاربة المساجد، وأما مع مقاربتها والدخولِ فيها فهو عامّ[٤] فيه وفي الأمة؛ فلذلك نهى آكلها عن مقاربة المسجد، وهو راجع إلى النهي عن أكلها لمن أراد مقاربته.

وأما الثالث: فهو من الرِّفق المندوب إليه؛ فالترك هنالك مطلوب، وهو راجع إلى أصل الذرائع إذا كان تركاً لما هو مطلوب خوفاً مما هو أشد منه؛ فإذا رجع إلى النهي عن المأذون فيه خوفاً من مآل لم يؤذن فيه؛ صار الترك هنا مطلوباً.

وأما الرابع: فقد تبيَّن[٥] فيه رجوعه إلى المنهي عنه.

وأما الخامس: فوجه النهي المتوجّه على الفعل حتى حصل الترك أنَّ الرفيع المنصب مطالَبٌ بما يقتضي منصبُه، بحيث يعد خلافه منهياً عنه وغير لائق به، وإن لم يكن كذلك في حقيقة الأمر؛ حسبما جرت به العبارة عندهم في قولهم: حسناتُ الأبرار سيئاتُ المقرَّبين[٦]؛ إنما يريدون في اعتبارهم لا في حقيقة الخطاب الشرعي، ولقد روي أنه عليه [الصلاة و] السلام كان بعد القسم على الزوجات وإقامة العدل على ما يليق به يعتذر إلى ربه ويقول: «**اللَّهم هذا عملي**

---

(١) وهو أنَّ التَرك محلُّه غير المأذون فيه، والمؤلف في رده هذه الأمور إلى القاعدة تارة يلاحظ الفعل فيجعله منهياً عنه، وتارة يلاحظ الترك فيجعله مطلوباً، وهما متلازمان، وإنما هو التنويع في التعبير.

(٢) أي: لا يعد تركاً رأساً؛ لأن إقراره كفعله سواء، وقد أقر أكله على مائدته، وأيضاً؛ فهو جِبلّي لا يدخل في الباب رأساً كما تقدمت الإشارة إليه.

(٣) أي: وهو أمر مستمر ومطلق لا يخص حالاً دون حال.

(٤) كما ورد في الحديث: «من أكل ثوماً أو بصلاً؛ فليعتزلنا، أو ليعتزل مسجدنا»، [أخرجه البخاري: ٨٥٣، ومسلم: ١٢٤٨، وأحمد: ٤٧١٥، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما].

(٥) أي: في مبحث المباح، وأن ما لا حرج فيه بالجزء منهي عنه بالكل؛ فلذلك قال: «تبين رجوعه»، ولم يقل: إنه منهي عنه.

(٦) ★ ذكر ابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (٥/ ١٣٧)، والخطيب في «تاريخ بغداد»: (٤/ ٤٧٦) أنه من كلام أبي سعيد الخراز، وذكره القرطبي في «التفسير»: (١/ ٤٦٠) من كلام الجنيد.

فيما أملكُ؛ فلا تؤاخذْني بما تمْلِكُ ولا أملِكُ»[١]، يريد بذلك ميل القلب إلى بعض الزوجات دون بعض؛ فإنه أمرٌ لا يُملك، كسائر الأمور القلبية التي لا كسب للإنسان فيها أنفسها.

والذي يوضِّح هذا الموضع ـ وأن المناصب تقتضي في الاعتبار الكمالي العَتْبَ على ما دون اللائق بها ـ قصةُ نوح وإبراهيم عليهما السلام في حديث الشفاعة[٢]، وفي اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها بخطيئته، وهي دعاؤه على قومه، ودعاؤه على قومه إنما كان بعد يأسه من إيمانهم، قالوا[٣]: وبعد قول الله له: ﴿لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦]، وهذا يقتضي[٤] بأنه دعاء مباح؛ إلا أنه استقصر نفسه لرفيع شأنه أن يصدر من مثله مثل هذا؛ إذ كان الأولى الإمساك عنه، وكذلك إبراهيم عليه السلام اعتذر بخطيئته، وهي الثلاث المحكيات في الحديث بقوله: «لم يكذِبْ إبراهيم إلَّا ثلاثَ كذَباتٍ»[٥]؛ فعدَّها كذبات، وإن كانت تعريضاً اعتباراً بما ذكر.

والبرهان على صحة هذا التقرير ما تقدَّم في دليل الكتاب أن كلَّ قضية لم تردّ أو لم تبطِلْ أو لم ينبَّه على ما فيها فهي صحيحةٌ صادقة، إذا عرضنا مسألتنا على تلك القاعدة وجدنا الله تعالى حكى عن نوح عليه السلام دعاءه على قومه؛ فقال: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦]، ولم يذكر قبله ولا بعده ما يدلُّ على عتب ولا لوم، ولا خروج عن مقتضى الأمر والنهي، بل حكى أنه قال: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ﴾ الآية [نوح: ٢٧]، ومعلوم أنه عليه السلام لم يقل ذلك إلَّا بوحي من الله؛ لأنه غيب، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦].

وكذلك قال تعالى في إبراهيم عليه السلام: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِى ٱلنُّجُومِ ۝٨٨ فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ﴾

---

(١) ★ أخرجه أبو داود: ٢١٣٤، والترمذي: ١١٤٠، والنسائي: ٣٩٤٣، وابن ماجه: ١٩٧١، وأحمد: ٢٥١١١، وابن حبان: ٤٢٠٥، من حديث عائشة رضي الله عنها، ورجاله ثقات.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٥٦٥، ومسلم: ٤٧٥، وأحمد: ١٢١٥٣، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) كأنه يحتاج عنده إلى تثبت، وسيأتي له أن قوله: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ﴾ [نوح: ٢٧]، إنما كان بوحي، وأنه هو معنى قوله تعالى: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ﴾ إلخ [هود: ٣٦]؛ أي: يستلزمه، إلا أن كل هذا، وإن أفاد أن دعاءه اقترن بما هو في معنى: ﴿لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ﴾ إلخ [هود: ٣٦]؛ فهو لا يعتبر أنه ما دعا إلا بعد ما نزل عليه ذلك صريحاً، بل هذا القدر محتاج للإثبات.

(٤) ★ في (د): يقضي.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٣٣٥٧، ومسلم: ٦١٤٥، وأحمد: ٩٢٤١، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

[الصافات: ٨٨ ـ ٨٩]، ولم يذكر قبل ذلك ولا بعده ما يشير إلى لوم ولا عتب، ولا مخالفة أمر ولا نهي، ومثله قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]؛ فلم يقع في هذا المساق ذكرٌ لمخالفة ولا إشارةٌ إلى عتب؛ بل جاء في الآية الأولى: ﴿إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الصافات: ٨٤] وهو غاية في المدح بالموافقة، وهكذا سائر المساق إلى آخر القصة.

وفي الآية الأخرى قال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٥١] إلى آخرها؛ فتضمَّنت الآيات مدحه ومناضلته عن الحق من غير زيادة؛ فدلَّ على أن كلَّ ما ناضل به صحيح موافق، ومع ذلك فقد قال محمد ﷺ: «**لم يكذِبْ إبراهيمُ إلّا ثلاث كذباتٍ**»[1]؛ وإبراهيم عليه السلام في القيامة يستقصر نفسه عن رتبة الشفاعة بما يذكره[2]، وكذلك نوح عليه السلام، فثبت أنَّ إثبات الخطيئة هنا ليس من قِبَل مخالفة أمر الله، بل من جهة الاعتبار من العبد فيما تطلبه به المرتبة؛ فكذلك قصة محمد عليه [الصلاة و] السلام في مسألة القسم.

وقد مددنا في هذا الموضوع بعض النَّفَس لشرَفه، ولولا الإطالة لبُيِّن من هذا القبيل في شأن الأنبياء عليهم السلام ما ينشرح له الصدر، وتطمئن إلى بيانه النفس، مما يشهد له القرآن والسنّة والقواعد الشرعية، والله المستعان.

وفي آخر[3] فصل الأوامر والنواهي أيضاً مما يتمهَّد به هذا الأصل، وقد حصل من المجموع أنَّ الترك هنا[4] راجع إلى ما يقتضيه النهي، لكن النهي الاعتباري.

وأما السادس: فظاهر أنه راجع إلى الترك الذي يقتضيه النهي؛ لأنه من باب تعارض مفسدتين؛ إذ يطلب الذهاب إلى الراجح، وينهى عن العمل بالمرجوح، والترك هنا هو الراجح؛ فعمل عليه.

---

(١) ★ تقدم في الصفحة السابقة.

(٢) وهو قوله: «وإني كنت كذبت... إلخ»، وكذلك نوح إذ يقول: «إني كانت لي دعوة دعوت بها على قومي».

(٣) في المسألة الثامنة عشرة، وفيها أنه إذا رجع الأمر إلى الأصل والنهي إلى المآل يكون من باب سد الذرائع، وقوله: «هذا الأصل»؛ أي: وهو أن الترك محله في الأصل غير المأذون فيه، وتمهيده للوجه الثالث منه ظاهر، ولو ذكر هذا هناك؛ لكان أوضح.

(٤) أي: في الوجه الخامس.

فصل: (إقرار النبي ﷺ دليل على مطلق رفع الحرج)

وأما الإقرار فمحمله على أن لا حرج في الفعل الذي رآه عليه السلام فأقرَّه، أو سمع به فأقره، وهذا المعنى مبسوط في[١] الأصول، ولكن الذي يخصُّ الموضع هنا أن ما لا حرج فيه جنس لأنواع: الواجب، والمندوب، والمباح، بمعنى المأذون فيه، وبمعنى أن لا حرج فيه، وأما المكروه فغير داخل تحته على ما هو المقصود؛ لأن سكوته عليه يؤذن إطلاقُه بمساواة[٢] الفعل للترك، والمكروهُ لا يصح فيه ذلك؛ لأن الفعل المكروه منهيٌّ عنه، وإذا كان كذلك، لم يصح السكوت عنه، ولأن الإقرار محلٌّ تشريع عند العلماء؛ فلا يفهم منه المكروه بحكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة[٣] تقترن به، فإذا لم يكن ثَمَّ قرينةٌ ولا تعريفٌ[٤] أوْهَم ما هو أقرب إلى الفهم، وهو الإذن، أو أن لا حرج بإطلاق، والمكروه ليس كذلك.

لا يقال: فيلزم مثله في الواجب والمندوب؛ إذ لا يفهم بحكم الإقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لا حرج، وليسا كذلك؛ لأن الواجب منهيٌّ عن تركه ومأمور بفعله، والمندوب مأمور بفعله، وجميع ذلك زائد[٥] على مطلق رفع الحرج، فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار، وقد

---

(١) وحاصله أنه إذا علم بفعل وإن لم يره، فسكت قادراً على إنكاره، فإن كان معتقد كافر يعلم إنكاره له ﷺ؛ فلا أثر لسكوته؛ لأنه يعلم أنه لا ينتفع بالإنكار في الحال، وإن لم يكن معتقده كافر؛ فإن سبق تحريمه بعامّ يكون الفعل الذي أقره نسخاً للتحريم أو تخصيصاً له به، على الخلاف بين الحنفية والشافعية في ذلك، وإلا بأن لم يسبق التحريم؛ فدليل الجواز حتى لا يكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو غير واقع في الشريعة، فإذا استبشر بالفعل؛ فأولى أن يدل على الجواز، إلا أن يدل دليل على أن هذا الاستبشار لأمر آخر اقترن بالفعل لا لنفس الفعل؛ فعند ذلك يختلف القول في اعتبار سكوته واستبشاره تقريراً لأصل المسألة وأحقيتها، أو يجعل السكوت والاستبشار غير إقرار ولا موجب لأحقية أصل المسألة، كما في مسألة المدلجي لما دخل على النبي ﷺ؛ فإذا أسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما، وقد بدت أقدامهما؛ فقال: «إن هذه الأقدام بعضها من بعض»، وكان أسامة مثل الليل، وزيد مثل القطن؛ فأثبت الشافعي صحة النسب بالقيافة، ومنعها الحنفية، ولكلٍّ منهما حجته وردّه على الآخر، وإنما نقلنا هذه النبذة لتساعد على فهم المقام.

(٢) أي: على الأقل، حتى يدخل الواجب والمندوب، ثم يقال: وهل هذه العبارة تسع دخول المباح، بمعنى ما لا حرج فيه على تفسيره له سابقاً؟ .

(٣) أي: زيادة من شأنها أن تصرف السكوت إلى غير معنى الإقرار.

(٤) أي: ولا قول يفيد غير الإذن.

(٥) أي: ينافي مطلق رفع الحرج، يرشدك إلى ذلك قوله: «للموافقة بينهما» المقتضي أن أصل الاعتراض بالتنافي بين عدم الحرج وبين مفهوم الواجب والمندوب.

زعمتَ أنه[١] داخل، هذا خلف.

لأنا نقول: بل هما داخلان؛ لأن عدم الحرج مع فعل الواجب لازم، للموافقة بينهما؛ لأن الواجب والمندوب إنما يعتبران في الاقتضاء قصداً من جهة الفعل، ومن هذه الجهة صارا لا حرج فيهما؛ بخلاف المكروه؛ فإنه إنما يعتبر في الاقتضاء من جهة الترك، لا من جهة الفعل، و«أن لا حرج»[٢] راجع إلى الفعل؛ فلا يتوافقان، وإلا فكيف يتوافقان والنهي يصادم عدم الحرج في الفعل؟

فإن قيل: من مسائل كتاب الأحكام أنَّ المكروه معفوٌّ عنه من جهة الفعل، ومعنى كونه معفواً عنه هو معنى عدم الحرج فيه، وأنت تثبت هنا الحرج بهذا الكلام.

قيل: كلا، بل المراد هنا غير المراد هنالك؛ لأن الكلام هنالك فيما بعد الوقوع لا فيما قبله، ولا شك أنَّ فاعل المكروه مصادم للنهي بحتاً، كما هو مصادم في الفعل المحرم، ولكن خفة شأن المكروه وقلَّة مفسدته صيَّرته بعدما وقع في حكم لا حرج فيه؛ استدراكاً له من رفق الشارع بالمكلَّف، ومما يتقدمه من فعل الطاعات، تشبيهاً له بالصغيرة التي يكفِّرها كثير من الطاعات، كالطهارات والصلوات والجُمعات ورمضان، واجتناب الكبائر، وسائر ما ثبت من ذلك في الشَّريعة، والصغيرة أعظم من المكروه؛ فالمكروه أَوْلى بهذا الحكم، فضلاً من الله ونعمة.

وأما ما ذُكر هنا من مصادمة النهي لرفع الحرج؛ فنظرٌ إلى ما قبل الوقوع، ولا مرية في أنَّ الأمر كذلك؛ فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أنْ يدخل المكروه تحت ما لا حرج فيه، وأمثلة هذا القسم كثيرة؛ كقيافة المُدْلجي في أسامة وأبيه زيد[٣] ﵄، وأكل الضَّب على مائدته عليه [الصلاة و] السلام[٤].

وعن عبد الله بن مُغفَّل قال: «أصبتُ جِراباً مِن شَحْم يومَ خيْبر، قال: فالتزمتُه، فقلت: لا أُعطي اليومَ أحداً مِن هذا شيئاً، قال: فالتفتُّ فإذا رسولُ الله ﷺ مبتسماً»[٥]. وقد استدلّ بعض

---

(١) الأنسب: «أنهما داخلان».

(٢) أي: الذي يدل عليه الإقرار إنما هو في الفعل، وهذا موجود في الواجب والمندوب لا في المكروه.

(٣)★ أخرجه البخاري: ٦٧٧٠، ومسلم: ٣٦١٧، وأحمد: ٢٤٥٢٦، من حديث عائشة ﵂.

(٤)★ أخرجه البخاري: ٥٥٣٧، ومسلم: ٥٠٣٤، وأحمد: ١٦٨١٣، من حديث خالد بن الوليد ﵁.

(٥)★ أخرجه مسلم: ٤٦٠٥، وأحمد: ١٦٧٩١، وهو عند البخاري: ٣١٥٣، ومسلم: ٤٦٠٦، وأحمد: ٢٠٥٥٥ بلفظ آخر.

العلماء على طهارة دَمِ النبيِّ عليه الصلاة والسلام، بترك الإنكار على من شرب دمَ حِجامتِه[١].

المسألة السابعة: (اقتران قول النبي ﷺ بفعله)

القول منه ﷺ إذا قارنه الفعل؛ فذلك أبلغ ما يكون في التأسِّي بالنسبة إلى المكلَّفين؛ لأن فعله عليه [الصلاة و] السلام واقع على أزكى[٢] ما يمكن في وضع التكاليف؛ فالاقتداء به في ذلك العمل في أعلى مراتب الصحة.

بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل؛ فإنه وإن كان القول يقتضي الصحة؛ فذلك لا يدلُّ[٣] على أفضلية ولا مفضولية.

ومثاله ما روي أن النبي ﷺ قيل له: أأكذِب لامرأتي؟ قال: «لا خيرَ في الكذِب» قال: أفأعدُها وأقولُ لها؟ قال: «لا جُناحَ عليك»[٤].

ثم إنه لم يفعل مثلَ ما أجازه، بل لما وعد عزم على ألَّا يفعل، وذلك حين شرب عند بعض أزواجه عسلاً؛ فقال له بعض أزواجه: إني أجدُ منك ريحَ مَغافير - كأنه مما يتأذَّى من ريحه - فحلف ألَّا يشربه، أو حرّمه على نفسه - ويرجع[٥] إلى الأول - فقال الله له: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ

---

(١) ★ أخرج البزار: ٢٤٣٦، والحاكم: (٣/ ٦٣٨)، وأبو نعيم في «الحلية»: (١/ ٣٣٠)، أن عبد الله بن الزبير شرب دم حجامة النبي ﷺ؛ فقال له النبي ﷺ: «ويل لك من الناس، وويل للناس منك»، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (٨/ ٤٨٢): رواه الطبراني والبزار باختصار، ورجال البزار رجال الصحيح، غير جنيد بن القاسم، وهو ثقة. وانظر «التلخيص الحبير»: (١/ ٣٠).

(٢) أي: أكمله في شرع التكاليف وإنشائها؛ ففعله في أعلى طبقات التشريع للأحكام، أي: فإذا انضم إلى القول؛ كان ذلك أعلى مراتب الصحة في الاقتداء.

(٣) كيف هذا؟ وسيأتي له في التعقيب على الأمثلة، يقول: «وذلك يدل على مرجوحيته»، أي: أن مخالفة فعله لقوله يدل على مرجوحية مضمون القول، فإن قيل: إن ذلك بالنظر للقول وحده بدون نظر إلى أن تركه قصداً؛ قيل: إن القول إذا كان بصيغة الأمر ففيه أقوال في كونه مشتركاً أو للوجوب والندب كما سبق له؛ فلا يتأتى إطلاق القول بعدم الدلالة على راجحية ومرجوحية.

(٤) ★ أخرجه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٩٨٩) مرسلاً، وله شواهد عديدة انظرها في «السلسلة الصحيحة»: ٤٩٨.

(٥) فقد قارن فعله - وهو الكف عن شربه - قوله: إنه لن يشربه، ثم التمثيل به إنما يظهر لو أنه كف عنه وفاءً بوعده للزوجة فيما لا يلزم الوفاء به، بل لمجرد إرضائها، ولكنه قرن الوعد بالحلف والتحريم؛ فليس له قبل نزول آية التحليل أن يخالف؛ فجعل المثال مما نحن فيه ليس واضحاً، وتقدم لنا أن التمثيل لهذا الموضع بقدر البقول الذي امتنع عن التناول منها مع أمره بتقريبها لبعض من حضر من أصحابه أوضح من هذا المثال.

﴿مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾[1] [التحريم: ١] وكان قادراً على أن يعد ويقول، ولكنه عزم بيمين علّقها على نفسه، أو تحريم عقده؛ حتى ردّه الله إلى تحلة الأيمان.

وأيضاً؛ فلما قال للرجل الواهب لابنه: «أشهِدْ غَيري»[2] كان ظاهراً في الإجازة، ولما امتنع[3] هو من الشهادة؛ دلَّ على مرجوحية مقتضى القول.

وأمر[4] عليه [الصلاة و] السلام حسَّان وغيره بإنشاد الشعر وأذِن لهم فيه[5]، ومع ذلك فقد مُنِعه[6] عليه [الصلاة و] السلام ولم يُعلَّمه، وذلك يدلُّ على مرجوحيته، ولقوله: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [يس: ٦٩]، وقال لحسَّان[7]: «اهْجُهم وجبريلُ مَعَك»؛ فهذا إذن في الهجاء، ولم يذُمَّ عليه [الصلاة و] السلام أحداً بعيب فيه، خلاف عيب الدِّين، ولا هجا أحداً بمنثور، كما لم يتأت له المنظوم أيضاً.

ومن أوصافه عليه [الصلاة و] السلام أنه لم يكن عيَّاباً ولا فحّاشاً[8]، وأذِنَ لأقوام في أن

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٥٢٦٧، ومسلم: ٣٦٧٨، وأحمد: ٢٥٨٥٢، من حديث عائشة ﵂.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٦٥٠، ومسلم: ٤١٨٢، وأحمد: ١٨٣٦٣، من حديث النعمان بن بشير ﵄.

(٣) وأيضاً قوله: «لا أشهد على جور»، بل هذا محتاج إلى تأويل في الجور بالتغليظ على الرجل بتسميته جوراً حتى يبقى الأصل جائزاً.

(٤) كان يضع لحسان منبراً في المسجد يقوم عليه ينافح عن رسول الله ﷺ، وكان يقول: «إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما نافح عن رسول الله» أخرجه أبو داود: [٥٠١٥]، والترمذي: [٢٨٤٦]، من حديث عائشة ﵂.

(٥) فقد دخل مكة في عمرة القضاء وابن رواحة ينشد بين يديه:

خلوا بني الكفار عن سَبيلِه ... اليوم نَضرِبُكم على تَنزيلِه

البيتين.

فلما أنكر عمر على ابن رواحة وقال له: بين يدي رسول الله وفي حرم الله تقول الشعر؟! قال له: «خل عنه يا عمر؛ فلهي أسرع فيهم من نضح النبل»، أخرجه الترمذي [٢٨٤٧] وصححه، والنسائي [٢٨٩٣، وابن خزيمة: ٢٦٨٠، وابن حبان: ٤٥٢١، من حديث أنس بن مالك ﵁، وهو صحيح].

(٦) قد يقال: حيث لم يكن في قدرته الشعر، ولم يكن تركه اختياراً؛ فلا يكون مما نحن فيه إلا أن يقال: إن هذا يكون أبلغ في الدلالة على مرجوحيته، ويقويه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [يس: ٦٩].

(٧) يوم قريظة، حيث قال له: «اهج المشركين؛ فإن جبريل معك»، أخرجه الشيخان. [البخاري: ٦١٥٣، ومسلم: ٦٣٨٧ من حديث البراء بن عازب ﵁].

(٨) ★ عن أنس بن مالك ﵁؛ قال: «لم يكن النبي ﷺ سبَّاباً ولا فحَّاشاً ولا لعَّاناً، كان يقول لأحدنا عند المعتبة: ما له تَرِبَ جَبينُه». أخرجه البخاري: ٦٠٣١، وأحمد: ١٢٢٧٤.

يقولوا[١] لمنافع كانت لهم في القول، أو نضال[٢] عن الإسلام، ولم يفعل هو شيئاً من ذلك، وإنما كان منه التورية؛ كقوله: «نحنُ مِن ماء»[٣]، وفي التوجُّه إلى الغزو؛ فكان إذا أراد غزوةً[٤] ورَّى بغيرها[٥]، فإذا كان كذلك فالاقتداء بالقول[٦] الذي مفهومه الإذن إذا تركه قصداً مما لا حرج فيه، وإن تركه اقتداءً بالنبي ﷺ أحسن لمن قدر على ذلك، فمن أتى شيئاً من ذلك؛ فالتوسعة على وفق القول مبذولة، وباب التيسير مفتوح، والحمد لله.

المسألة الثامنة: (اقتران إقرار النبي ﷺ بفعله)

الإقرار منه عليه [الصلاة و] السلام إذا وافق الفعل؛ فهو صحيح في التأسِّي لا شَوْب فيه، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسِّي؛ لأن فعلَه عليه [الصلاة و] السلام واقعٌ موقع الصَّواب. فإذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل؛ فهو كمجرَّد[٧] الاقتداء بالفعل؛ فالإقرار دليل زائد مثبت.

---

(١) يكذبوا الكذب المباح المستثنى في الأحاديث؛ كحديث الخمسة إلا النسائي: «ليس بالكذاب الذي يصلح بين اثنين؛ فيقول خيراً أو ينمي خيراً»، وحديث الترمذي الذي استثنى فيه الكذب على المرأة، وفي الحرب، وفي إصلاح ذات البين من حرمة الكذب.

(٢) كما في قصة نعيم بن مسعود الذي قال له عليه الصلاة والسلام: «خَذِّل عنَّا إن استطعت». فقال لقريش وغَطَفان وقُريظة ما قال؛ حتى أوقع الفرقة بينهم، وتخاذلوا في واقعة الأحزاب.

(٣) لقي النبي ﷺ طائفة من المشركين وهو في نفر من أصحابه؛ فقال المشركون: ممن أنتم؟ فقال لهم: «نحن من ماء». فنظر بعضهم إلى بعض، فقالوا: أحياء اليمن كثير، فلعلهم منهم. والمعنى الآخر أنهم مخلوقون من ماء.

(٤) إلا في غزوة تبوك، كما ورد في حديث كعب بن مالك عن تخلفه عنها. [أخرجه البخاري: ٤٤١٨، ومسلم: ٧٠١٧، وأحمد: ١٥٧٩٠].

(٥) ★ عن كعب بن مالك رضي الله عنه؛ أنه قال: «ولم يكن رسولُ الله ﷺ يريد غزوة إلا ورَّى بغيرها». أخرجه البخاري: ٢٩٤٧.

(٦) يريد أن يجمل حكم هذا القسم الثاني المعبّر عنه سابقاً بقوله: «بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل»؛ أي: ففعل ما أذن فيه الرسول قولاً، ولكنه تركه قصداً يعد مما لا حرج فيه، وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك، وقوله: «تركه قصداً» مفهومه أنه إذا كان تركه ﷺ له اتفاقاً ومصادفة، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب، أو لأنه منع منه سجية كالشِّعر؛ لا يكون مما نحن فيه، وتقدم الكلام عن الإشكال في الشِّعر والجواب عنه.

(٧) لا يصح أن يكون الاقتداء به ﷺ في مجموع فعله وإقراره كمجرد الاقتداء به في الفعل؛ لأن كلًّا منهما دليل مستقل؛ فاجتماعهما أقوى وأقطع للاحتمالات، ألا ترى أن الفعل وحده لا زال يحتمل الخصوصية مثلاً؟ =

بخلاف ما إذا لم يوافقه؛ فإن الإقرار وإن اقتضى الصّحة فالترك كالمعارض، وإن لم تتحقق فيه المعارضة؛ فقد رمى فيه شَوب التوقف، لتوقفه عليه [الصلاة و] السلام عن الفعل.

ومثاله: إعراضه عن سماع اللهو[١] وإن كان مباحاً، وبُعدُه[٢] عن التلهّي به وإن لم يحرج في استعماله، وقد كانوا يتحدَّثون بأشياء من أمور الجاهلية بحضرته، وربما تبسَّم عند ذلك[٣]، ولم يكن يذكر هو من ذلك إلا ما دعت إليه حاجة أو ما لا بدَّ منه، ولما جاءته المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيضة؛ قال لها: «خُذي فِرْصةً مُمَسَّكة فتطهَّري بها»؛ فقالت: وكيف أتطهر بها؟ فأعاد عليها واستحيا حتى غطّى وجهه[٤]، ففهمت عائشة ما أراد، ففهَّمتها بما هو أصرح وأشرح، فأقر عائشة على الشرح الأبلغ، وسكت هو عنه حياءً، فمثل هذا مراعى إذا لم يتعيَّن بيان ذلك، فإنه[٥] من باب الجائز، أما إذا تعيَّن؛ فلا يمكن إلا الإفهام كيف كان؛ فإنه محل مقطع الحقوق، والأمثلة كثيرة[٦].

والحاصل: أنَّ نفس الإقرار لا يدلُّ على مطلق الجواز من غير نظر[٧]، بل فيه ما يكون

= وأيضاً؛ فإنه لا يتفق مع قوله: «ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي» لأنه الفعل وحده ليس كذلك؛ ففي العبارة ضعف، وكأنه يريد أن يقول: إن الفعل القائم من المكلف على الاقتداء بفعله صحيح، ويزيد على ذلك الإقرار؛ لأنه دليل مثبت أيضاً.

(١) ★ يشير المصنف إلى قوله ﷺ: «لستُ من دَدٍ، ولا دَدٌ مني» أخرجه البخاري في «الأدب المفرد»: ٧٨٥، والطبراني في «الأوسط»: ٤١٣، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/٢٦٧) من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٢) كما تقدم في حديث غناء الجاريتين بغناء بُعاث. [أخرجه البخاري: ٩٤٩، ومسلم: ٢٠٦٥، وأحمد: ٢٤٥٤١ من حديث عائشة ﵂].

(٣) ★ عن سِماك بن حرب؛ قال: قلتُ لجابر بن سمرة: أكنت تجالس رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، كثيراً، كان لا يقوم من مصلَّاهُ الذي يُصَلِّي فيه الصُبح أو الغداة حتى تطلع الشمس، فإذا طلعت الشمس؛ قام، وكانوا يتحدّثون؛ فيأخذون في أمر الجاهلية، فيضحكون، ويتبسَّم. أخرجه مسلم: ١٥٢٥، وأحمد: ٢٠٨٤٤.

(٤) المعروف أنه أعرض بوجهه؛ فانظر أين وردت التغطية؟.

★ والحديث أخرجه البخاري: ٣١٤، ومسلم: ٧٤٨، وأحمد: ٢٤٩٠٧ من حديث عائشة ﵂، ولفظ التغطية ورد عند مسلم: ٧٤٨، ٧٥١، بلفظ: «استتر».

(٥) أي: العمل بالفرصة من باب الجائز؛ فلا يتعين فيه الإفهام، أو أن نفس التفهيم لما وجد من يقوم به عنه ـ وهو عائشة ـ صار غير متعين عليه، وعدّ جائزاً.

(٦) تقدم منها تقريره لمن اعترف بالزنى، وتصريحه باللفظ الذي يعد في غير هذا المقام فحشاً مبالغة في الاحتياط في الحد.

(٧) أي: وضم دليل آخر يعين خصوص الحكم.

كذلك، نحو الإقرار على المطلوبات[١] والمباحات الصِّرفة، ومنه ما لا يكون كذلك كالأمثلة.

فإن قارنه قولٌ[٢]؛ فالأمر فيه كما تقدم[٣]؛ فينظر إلى الفعل: فيقضى بمطلق الصحة فيه مع المطابقة، دون المخالفة.

المسألة التاسعة: (سنة الصحابة يعمل بها ويرجع إليها)

سنَّة[٤] الصحابة ﷺ سنّة يعمل عليها، ويرجع إليها، ومن الدليل على ذلك أمور:

أحدها: ثناء الله عليهم من غير مَثْنَوِيَّة، ومدحهم بالعدالة وما يرجع إليها؛ كقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟

---

(١) انظر ما وجه زيادة المطلوبات؟ مع أن أصل الكلام في مطلق الجواز، ولو قال بدله: مطلق الإذن؛ لشمل المطلوبات والمباح بنوعيه، وكان موافقاً لما تقرر آنفاً فيما يفيده الإقرار من أنه لا حرج فيه، ولكن لا يناسب قوله: «ومنه ما لا يكون كذلك كالأمثلة المذكورة» التي هي من النوع الثاني من المباح، أعني: ما لا حرج فيه.

(٢) مقابل أصل المسألة تكميل للصور التي يقتضيها المقام، وهي هنا ضم القول إلى الإقرار.

(٣) أي: في صورة انضمام الفعل للإقرار، وقد قرر ما يقتضيه التشبيه؛ فقال: «فينظر إلى الفعل... إلخ»، أي: ينظر إلى الفعل الذي أقره الرسول: هل جاء القول على وفق الإقرار له، أم جاء على عكسه؟ أقول: أما فرض مطابقة القول للإقرار؛ فظاهر، والحكم ظاهر أيضاً، وهو مطلق الصحة أو مطلق الإذن، ولكن كيف يتصور مخالف الإقرار للقول؟ وكيف يتصور بقاؤهما دليلين مع هذه المعارضة بحيث يجوز الأخذ بأيهما بلا حرج، قياساً على ما سبق في مخالفة الفعل للإقرار؟ اللهم إلّا إذا كان القول المخالف للإقرار خاصّاً بالرسول وليس فيه تصريح بأمر ولا نهي للمكلف ولا إباحة له، كما إذا فرض في مسألة الضب أنه مع الإقرار للآكل قال: «لا آكل» فقط دون أن يبين أن العلة أنه تعافه نفسه الشريفة.

(٤) مفاد الدليل الأول والثاني أن المراد السنَّة العملية، أي: إذا عمل الصحابة عملاً لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لا موافقة ولا مخالفة؛ فإنا نعد هذا كسنَّة للنبي ﷺ، ونقتدي بهم فيه، وعلى هذا يكون قوله بعد: «فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به» المراد بالقول القول التكليفي لا التعريفي، وذلك كما إذا رأينا الصحابي في الحج مثلاً يكبِّر أو يلبِّي في مكان مخصوص، وليس المراد القول بمعنى الرأي والاجتهاد، وإلا؛ فمجرد المدح بالعدالة في الدليل الأول، والأمر باتباع سنتهم في الدليل الثاني لا يفيدان ذلك في الاجتهاد والآراء، أما الدليل الثالث الذي جعله معتمده؛ فمفاده الأخذ بآرائهم ومذاهبهم، وأنها تكون كالسنَّة، والظاهر أن مراد المؤلف ما هو أعم من آرائهم والاقتداء بهم في أعمالهم، وأنه يؤيد رأي القائلين: «مذهب الصحابة حجَّة»، تراجع المسألة بأدلة الطرفين في «إحكام الآمدي»، وقد أوضح ابن قيم الجوزية هذا المقام وحرره تحريراً شافياً، وأقام ستة وأربعين دليلاً على ما قصد إليه المؤلف هنا، وجعل محل الكلام فيما إذا قال بعضهم ولم يخالفه غيره، سواء اشتهر فيما بينهم أم لم يشتهر، وأنه إذا اشتهر ولم يخالفه أحد؛ هل يكون حجَّة فقط أم يعتبر إجماعاً؟ خلاف، فإن لم يشتهر كان حجَّة فقط، وهذا كله فيما ليس فيه نص من كتاب ولا سنة كما قلنا.

﴿شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم، وذلك يقضي باستقامتهم في كلِّ حال، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقاً، وذلك يدلُّ على ما دلَّت عليه الأولى.

ولا يقال: إن هذا عامٌّ في الأمة؛ فلا يختص بالصحابة دون مَن بعدهم.

لأنا نقول:

أولاً: ليس كذلك؛ بناء على أنهم المخاطَبون على الخصوص، ولا يدخل(١) معهم مَن بعدهم إلَّا بقياس أو بدليل آخر.

وثانياً: على تسليم التعميم أنهم أول داخل في شمول الخطاب؛ فإنهم أول من تلقَّى ذلك من الرسول عليه [الصلاة و] السلام، وهم المباشرون للوحي.

وثالثاً: أنهم أَوْلى بالدخول من غيرهم؛ إذ الأوصاف التي وُصفوا بها لم يتَّصف بها على الكمال إلَّا هم؛ فمطابقة الوصف للاتصاف شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالمدح.

وأيضاً؛ فإن مَن بعدَ الصَّحابة من أهل السنَّة عدَّلوا الصَّحابة على الإطلاق والعموم، فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولا محاشاة؛ بخلاف(٢) غيرهم؛ فلم يعتبروا منهم إلا من صحَّت إمامته وثبتت عدالته، وذلك مصدِّق لكونهم أحق بذلك المدح من غيرهم، فيصح أنْ

---

(١) كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهي كـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ ليس خطاباً لمن بعدهم، وإنما يثبت لمن بعدهم بدليل خارج من نص أو إجماع أو قياس، خلافاً للحنابلة؛ فقوله: «بدليل آخر» عطف على «قياس» عطف عامّ على خاص، وهذا الجواب ضعيف؛ لأنه لا يلزم في تعديته لمن بعدهم وجود الدليل المذكور في كل جزئية، بل الدليل الكلّي كافٍ، وهو موجود، والثاني لا يفيد، والثالث يحتاج إلى بينة تثبت أن التابعين مثلاً لم يتصفوا على الكمال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما كان الصحابة.

(٢) يفيد أنهم كانوا لا ينقبون عن عدالة الصحابة في الأخذ عنه، بخلاف غيره، مع أنهم لما اشترطوا العدالة قالوا: فلا يؤخذ عن مجهول الحال؛ لأن الفسق مانع من القبول؛ فلا بدَّ من تحقق عدمه، أي: تحقق ظن عدم الفسق، ولا يكون ذلك مع الجهالة، ومقتضى هذا أنه لا فرق بين الصحابي وغيره، على أن المسألة خلافية، والمؤلف جارٍ على مذهب الأكثر القائل: إن الصحابة عدول، لا يُسأل عن عدالتهم، بل تؤخذ مسلَّمة بدون تنقيب ولا بحث في رواية ولا شهادة؛ لأنا إذا قبلنا تعديل بعضنا بتزكية واحد منا؛ فكيف لا تقبل فيهم تزكية رب العالمين، ورسوله الصادق الأمين؟ وعليه لا يعتبر الصحابي من المجهول الحال، وقيل: هم كغيرهم؛ فلا بدَّ من التعديل، وقيل: بالتفصيل بين ما بعد فتنة عثمان وما قبلها؛ فيحتاج إلى التعديل في الأول دون الثاني، والذي يتجه أن يبنى هذا المبحث على مبحث تعريف الصحابي؛ فقد يقوى النظر الأول، وقد يقوى الثاني.

يُطلق على الصحابة أنهم خير أُمَّة بإطلاق، وأنهم وسط ـ أي: عدول ـ بإطلاق، وإذا كان كذلك؛ فقولهم معتَبَر، وعملهم مُقتَدًى به، وهكذا سائر الآيات التي جاءت بمدحهم؛ كقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ [الحشر: ٨] إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ﴾ الآية [الحشر: ٩] وأشباه ذلك.

والثاني: ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم، وأن سنّتهم في طلب الاتباع كسُنَّة النبيِّ ﷺ؛ كقوله: «فعليكُمْ بِسنَّتي وسُنَّةِ الخلفاءِ الرَّاشدين المهْدِيِّين، تمسَّكوا بها وعَضُّوا عليها بالنَّواجذ»[١]، وقوله: «تَفترق أُمَّتي على ثلاثٍ وسَبعينَ فرقةً، كلّها في النار إلَّا واحدة»، قالوا: ومن هم يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي»[٢].

وعنه أنه قال: «أصحابي مثل المِلح، لا يَصلُح الطَّعام إلَّا به»[٣]، وعنه أيضاً: «إنَّ اللَّهَ اختار أصحابي على جميع العالمين سِوَى النَّبيين والمُرسَلين، واختار لي منهم أربعة: أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً؛ فجعَلَهم خير أصحابي، وفي أصحابي كلّهم خيرٌ»[٤]، ويُروى في بعض الأخبار: «أصحابي كالنُّجوم بأيِّهم اقتدَيتُم اهتدَيتم»[٥] إلى غير ذلك مما في معناه.

---

(١) ★ أخرجه أبو داود: ٤٦٠٧، والترمذي: ٢٦٧٦، وابن ماجه: ٤٣، وأحمد: ١٧١٤٤، من حديث العرباض بن سارية ﷺ، وهو صحيح.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٤٥٩٦، والترمذي: ٢٦٤٠، وابن ماجه: ٣٩٩١، وابن حبان: ٦٢٤٧، من حديث أبي هريرة ﷺ، وهو حسن.

(٣) ★ أخرجه أبو يعلى: ٢٧٦٢، والقضاعي في «مسند الشهاب»: ١٣٤٧، وابن المبارك في «الزهد» ص٢٠٠، من حديث أنس بن مالك ﷺ مرفوعاً، قال في «مجمع الزوائد»: (٩/ ٧٢٩): فيه إسماعيل بن مسلم وهو ضعيف.
وأخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ٢٠٣٧٧، ومن طريقه أحمد في «فضائل الصحابة»: ١٦ و١٧٣٠، عن الحسن مرسلاً. وانظر «السلسلة الضعيفة»: ١٧٦٢.

(٤) ★ أخرجه البزار: ٢٧٦٣، (كشف)، وابن حبان في «المجروحين»: (٢/ ٤١)، والخطيب في «تاريخ بغداد»: (٣/ ١٦٢)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (٢٩/ ١٨٤)، من حديث جابر بن عبد الله مرفوعاً.
قال الذهبي في «السير»: (١٠/ ٤١٤): قال ابن أبي حاتم: سمعت أبي وأبا زرعة يقولان: حديث «إن الله اختار أصحابي» موضوع، والحمل فيه على أبي صالح. وحكم عليه بالوضع أيضاً النسائي كما في «تهذيب الكمال» للمزي: (١٥/ ١٠٤).

(٥) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٧٥٩، من حديث ابن عمر، وقال هذا إسناد لا يصح، وأخرجه برقم: ١٧٦٠ من حديث جابر، وقال: هذا إسناد لا تقوم به حجة لأن الحارث بن غصين مجهول. وقال ابن حزم في «الإحكام»: (٥/ ٦١) هذا حديث باطل مكذوب من توليد أهل الفسق، لم يصح قط.

والثالث: أن جمهور العلماء قدَّموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل؛ فقد جعل طائفةٌ قولَ أبي بكر وعمر حجة ودليلاً، وبعضهم عدَّ قول الخلفاء الأربعة دليلاً، وبعضهم يعدُّ قول الصحابي على الإطلاق حُجَّة ودليلاً، ولكلٍّ قول من هذه الأقوال متعلَّق من السنَّة[١].

وهذه الآراء ـ وإن ترجَّح عند العلماء خلافها ـ ففيها تقوية تضاف إلى أمر كُلِّي هو المعتمد في المسألة، وذلك أن السَّلف والخَلَفَ من التابعين ومَن بعدهم يهابون مخالفة الصَّحابة، ويتكثَّرون بموافقتهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبَرين، فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قوَّوها بذكر[٢] من ذهب إليها من الصَّحابة ﷺ، وما ذاك إلَّا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة مآخذهم دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم مما يجب[٣] متابعتهم وتقليدهم فضلاً عن النظر معهم فيما نظروا فيه. وقد نُقل عن الشافعي أنَّ المجتهد قبل أن يجتهد لا يُمنع[٤] من تقليد الصحابي، ويمنع في غيره، وهو

---

(١) ★ كما في قوله ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» أخرجه الترمذي: ٢٦٦٢، وابن ماجه: ٩٧، وأحمد: ٢٣٢٤٤، من حديث حذيفة بن اليمان ﷺ، وهو حسن بطرقه وشواهده.
وللتوسع في مسألة حجية قول الصحابي انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٢٢)، و«البحر المحيط»: (٦/ ٥٣)، و«رفع الحاجب»: (٤/ ٥١٢)، و«تيسير التحرير»: (٣/ ١٣٢)، و«قواطع الأدلة»: (٢/ ٩)، و«إعلام الموقعين»: (٤/ ١٢٠).

(٢) كما ترى ذلك كثيراً عقب تراجم البخاري.

(٣) هذا هو المطلوب، ولكنه لا يسلم لزومه لما قبله، ويعارضه أيضاً أنهم طالما خالفوهم في الأمور الاجتهادية التي هي موضوع الكلام، ولذلك؛ فالمعول عليه أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة، كما أنه ليس بحجة على الصحابة باتفاق، فإن كان غرض المسألة وجوب الأخذ بسنَّتهم التي اتفقوا عليها؛ فذلك ما لا نزاع فيه؛ لأنه أهم أنواع الإجماع؛ فليس من باب السنَّة وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه في عهدهم، وإن لم يتفقوا عليه؛ فهذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد، وقد يقال: إنه عند اختلافهم لا تخرج سنتهم عن كونها حجة في نفسها كأخبار الآحاد والنصوص الظاهرة، ويكون العمل بها متوقفاً على الترجيح، ومع عدم الوقوف على المرجح؛ فالواجب الوقف أو التخيير كما هو الشأن عند التعارض، فتحرر المسألة بأن الغرض سنَّة الصحابي قولاً أو فعلاً في غير موضع الإجماع منهم تعد سنَّة كخبر الآحاد؛ فيعوّل عليها ويرجع إليها كحجة ظنية، وهذا المعنى مأخوذ من كلام الآمدي في مذهب الصحابي.

(٤) اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له التقليد بعد حصول اجتهاده ووصوله إلى الحكم في نظره، أما قبل الاجتهاد؛ فاختلفوا على سبعة أقوال: منها ما أشار إليه هنا، وهو المنقول عن الشافعي أنه يجوز له تقليد الصحابي لا غيره، بشرط أن يكون أرجح في نظره ممن خالفه منهم، وإلا تخيَّر، وقال أحمد: «يجوز مطلقاً»، وقال العراقيون: يجوز فيما يخصه لا فيما يفتي به، واختار الآمدي المنع مطلقاً.

المنقولُ عنه في الصحابي: «كيف أتركُ الحديثَ لِقول مَن لو عاصرتُه لحَجَجْتُه؟» ولكنه[١] مع ذلك يعرف لهم قدرهم.

وأيضاً؛ فقد وصفهم السَّلف الصالح ووصف متابعتهم بما لا بدَّ من ذكر بعضه.

فعن سعيد بن جبير أنه قال: «ما لم يعرفه[٢] البدريون فليس من الدِّين»[٣].

وعن الحسن ـ وقد ذكر أصحاب محمد ﷺ ـ قال: «إنهم كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلُّفاً، قوماً اختارهم الله لصُحبة نبيِّه ﷺ، فتشبَّهوا بأخلاقِهم وطرائِقِهم؛ فإنهم وربِّ الكعبة على الصراط المستقيم»[٤].

وعن إبراهيم قال: «لم يُدَّخر لكم شيء خُبِّئ عن القوم لفضلٍ عندكم»[٥].

وعن حذيفة أنه كان يقول: «اتقوا الله يا معشر القُرَّاء، وخُذوا طريق مَن قبلكم، فلعمري لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن تركتموه يميناً وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيداً»[٦].

وعن ابن مسعود: «مَن كان منكم متأسِّياً فليتأس بأصحاب محمد ﷺ؛ فإنهم كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوباً، وأعمَقَها علماً، وأقلَّها تكلُّفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قوماً اختارهم الله لصحبة نبيِّه وإقامة دينه؛ فاعرفوا لهم فضلَهم، واتبعوهم في آثارهم؛ فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»[٧].

وقال علي: «إياكم والاستنان بالرجال»، ثم قال: «فإن كنتم لا بدَّ فاعلين فبالأموات لا بالأحياء»[٨]، وهو نهي للعلماء لا للعوام.

---

(١) أي: فهو وإن لم يترك ما صح عنده من الحديث لقولهم، لكنه إذا لم يجد الحديث ووجد سنتهم أخذ بها، ومما يضاف إلى هذا فيقويه ما نقله في «أعلام الموقعين» عن الشافعي في «رسالته البغدادية» وما رواه عن الربيع من جعله البدعة ما خالف كتاباً أو سنَّة أو أثراً عن بعض الصحابة.

(٢) أي: إذا أنكروا شيئاً فقالوا: إنه ليس من الدين؛ كان الأمر كذلك.

(٣) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٤٢٥، و١٨٠٥.

(٤) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٨٠٧.

(٥) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٨٠٨.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٨٢، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٨٠٩.

(٧) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٨١٠.

(٨) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٨٨١.

ومن ذلك قول عمر بن عبد العزيز قال: «سنّ رسولُ الله ﷺ وولاةُ الأمر بعده سنناً الأخذُ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله، مَن عمل بها مهتدٍ، ومن استنصر بها منصور، ومَن خالَفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولّاه الله ما تولّى، وأصلاه جهنم وساءت مصيراً».

وفي رواية بعد قوله: «وقوة على دين الله»: «ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها، ولا النظر[1] في رأي خالفها، مَن اهتدى بها مُهتد». الحديث[2]. وكان مالك يعجبه كلامه جدّاً.

وعن حذيفة قال: «اتبعوا آثارنا؛ فإن أصبتم فقد سبقتم سبقاً بيّناً، وإن أخطأتم فقد ضللتم ضلالاً بعيداً»[3].

وعن ابن مسعود نحوه؛ فقال: «اتَّبعُوا آثارَنا ولا تبتدعوا فقد كُفيتم»[4]. وعنه أنه مرَّ برجل يقُصُّ في المسجد وهو يقول: سبِّحوا عَشراً، وهلِّلوا عشراً. فقال عبد الله: «إنكم لأهْدَى من أصحاب محمد ﷺ أو أضلّ، بل هذه» (بل هذه يعني: أضلّ)[5]. والآثار في هذا المعنى يكثر إيرادها، وحسبك من ذلك دليلاً مستقلاً وهو:

الرابع: ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبَّتهم وذم من أبغضهم، وأنَّ مَن أحبَّهم فقد أحبَّ النبي ﷺ، ومَن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه [الصلاة و] السلام، وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه أو حاوروه فقط؛ إذ لا مزية في ذلك، وإنما هو لشدة متابعتهم له، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته، مع حمايته[6] ونصرته، ومَن كان بهذه المثابة حقيقٌ أن يُتَّخذَ قدوةً، وتُجعل سيرتُه قِبلة.

---

(١) ظاهر فيما أجمعوا عليه.

(٢) ★ أخرجه الآجري في «الشريعة» ص٤٨، واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد»: ١٣٤، وابن عبد البر في «الجامع»: ٢٣٢٦.

(٣) ★ مضى تخريجه في الصفحة السابقة.

(٤) ★ أخرجه الدارمي: ٢٠٥، والطبراني في «الكبير»: ٨٧٧٠، والبيهقي في «الشعب»: ٢٢١٦، قال الهيثمي في «المجمع»: (١/ ٤٣٤)، رواه الطبراني في «الكبير» ورجاله رجال الصحيح.

(٥) ★ أخرجه الدارمي: ٢٠٤، والطبراني في «الكبير»: ٨٦٢٨.

(٦) وهذا وإن كان أقوى البواعث على حبهم وبغض من أبغضهم، التابعَين لحبه ﷺ وبغض من أبغضه؛ إلا أن محل الاستدلال هو ما قبله، وهذا الدليل الرابع كالأول ظاهر في الاقتداء بأفعالهم وأقوالهم التكليفية، لا الآراء والمذاهب.

ولما بالغ مالك رحمه الله في هذا المعنى بالنسبة إلى الصحابة ﷺ أو مَن اهتدى بهديهم واستنَّ بسنَّتهم؛ جعله الله تعالى قدوة لغيره في ذلك؛ فقد كان المعاصرون لمالك يتَّبعون آثاره ويقتدون بأفعاله، ببركة اتباعه لمن أثنى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم ﴿رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزۡبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

المسألة العاشرة: (ما كشف عن المغيّبات للرسول ﷺ فهو حق)

كلُّ ما أخبرَ به رسولُ الله ﷺ مِن خبر فهو كما أخبر، وهو حقٌّ وصِدق، معتمدٌ عليه فيما أخبر به وعنه[١]، وسواء علينا أنبَنَى عليه في التكليف حكمٌ أم لا[٢]، كما أنه إذا شرع حكماً أو أمر أو نهى؛ فهو كما قال عليه [الصلاة و] السلام، لا يفرَّق في ذلك بين ما أخبره به المَلَك عن الله، وبين ما نَفَث[٣] في رُوعه وألقى في نفسه، أو رآه رؤيةَ كَشْفٍ واطِّلاع على مغيَّب على وجه خارق للعادة، أو كيفما كان؛ فذلك معتبر يحتجُّ به ويبنى عليه في الاعتقادات والأعمال جميعاً؛ لأنه ﷺ مؤيَّدٌ بالعصمة، وما ينطق عن الهوى.

وهذا مبيَّن في علم الكلام؛ فلا نطول بالاحتجاج عليه، ولكنا نمثله ثم نبني عليه ما أردنا بحول الله.

---

(١) فإذا قال: إن الملك ألقى في روعي كذا؛ فهو صادق في أنه ألقى الملك إليه كذا، وصادق في مضمون الخبر.

(٢) ولا ينافي هذا ما ورد في حديث مسلم في مسألة تأبير النخل، وقوله لهم: «لعلكم لو لم تصنعوه؛ لكان خيراً»؛ فتركوه فنقصت، فذكر ذلك له؛ فقال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم؛ فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي؛ فإنما أنا بشر»، فإن هذا ليس في الواقع خبراً، وإنما هو من باب الشك في عادة عندهم اعتقدوها سبباً عادياً، وكأنه قال لهم: جربوها، وهذا هو ما يفهم من قوله: «لعلكم لو لم تصنعوه... إلخ»؛ فهو لم يذكره خبراً جازماً، بل هو من باب المشورة عليهم في الأخذ بالتجربة في سبب عادي ليس من الأمور الشرعية، ولا مما قصد به الإخبار عن أمر يعلمه.

(٣) وهو الإشارة المفهمة من غير بيان بالكلام، وقوله: «وألقى في نفسه» هو الإلهام الذي يكون بدون عبارة المَلَك وإشارته، ويكون الإلقاء مقروناً بخلق علم ضروري أنه منه تعالى، وهذا القدر مشترك بين الثلاثة؛ إذ في المشافهة والإشارة لا بدَّ أيضاً من خلق علم ضروري أنه مخاطبة الملك، ولذا كان الثلاثة حجة قطعية عليه وعلى غيره، والثلاثة وحي ظاهر، يلزمه انتظار واحد منها عند الحاجة للحكم، وإن لم تحصل اجتهد، واجتهاده إنما يكون بالقياس، لا بالترجيح عند التعارض بين الدليلين لعدم علم المتأخر، ولا بغيره مما يكون فيه الاجتهاد عند غيره ﷺ، والاجتهاد وحي باطني.

فمثاله قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**إنَّ رُوحَ القُدس نَفَثَ في رُوعي أنه لن تموتَ نفسٌ حتى تَستكمِلَ رِزقَها؛ فاتَّقُوا اللّهَ وأجمِلُوا في الطَّلَب**»[١]؛ فهذا بناء حكم على ما ألقي في النفس.

وقال عليه [الصلاة و] السلام: «**أُرِيتُ ليلةَ القَدْرِ ثم أيقظني بعضُ أهلي فنسِّيتُها، فالتمِسُوها في العَشْرِ الغَوابِر**»[٢].

وفي حديث آخر: «**أرَى رُؤياكُم قد تَواطَتْ في السَّبْع الأواخِرِ؛ فمَن كان مُتحَرِّيها فليتحَرَّها في السَّبع الأواخر**»[٣]؛ فهذا بناء من النبي ﷺ على رؤيا النوم[٤].

ونحو ذلك وقع[٥] في بدء الأذان ـ وهو أبلغ في المسألة ـ عن عبد الله بن زيد قال: لما أصبحنا أتينا رسولَ الله ﷺ فأخبرته بالرؤيا؛ فقال: «**إنَّ هذه لرُؤيا حقٌّ**» الحديث، إلى أن قال عمر بن الخطاب: والذي بَعثَكَ بالحقِّ لقد رأيتُ مثلَ الذي رَأى! قال: فقال رسول الله ﷺ: «**فللَّه الحمدُ، فذاك أثبت**»[٦]؛ فحكم[٧] عليه [الصلاة و] السلام على الرؤيا بأنها حق، وبنى عليها الحكم في ألفاظ الأذان.

وفي «الصحيح»: صلَّى رسول الله ﷺ يوماً ثم انصرف؛ فقال: «**يا فُلانُ ألا تُحْسِنُ صلاتَك؟ ألَا يَنظُر المصلِّي إذا صلَّى كيف يُصَلِّي؛ فإنما يُصَلِّي لنفسِه، إنِّي والله لأُبصِرُ من ورائي**[٨] كما

---

(١) ★ أخرجه القضاعي في «مسند الشهاب»: ١١٥١، والبغوي في «شرح السنة»: ٤١١١ و٤١١٢ و٤١١٣ من حديث ابن مسعود ﷺ، وأورده الألباني في «السلسلة الصحيحة»: ٢٨٦٦.

وله شاهد من حديث جابر بنحوه أخرجه ابن ماجه: ٢١٤٤، وابن حبان: ٣٢٣٩، وآخر من حديث أبي أمامة أخرجه الطبراني في «الكبير»: ٧٦٩٤، وأبو نعيم في «الحلية»: (١٠/ ٢٧) وصحح الحديث الأخير الألباني في «صحيح الجامع»: ٢٠٨٥.

والإجمال في الطلب مباشرة الأسباب المشروعة مع ترك المبالغة والزيادة في الحرص؛ لئلا يؤدّي إلى الوقوع في المحظور.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٢٧٦٨، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٢٠١٥، ومسلم: ٢٧٦١، وأحمد: ٤٤٩٩، من حديث ابن عمر ﷺ.

(٤) أي: رؤياه ﷺ، وهو ظاهر في الرواية الأولى، وأما الثاني؛ فتحتاج إلى تعريف صدقها عن الله بطريق من الطرق المشار إليها.

(٥) ★ في الأصل: واقع.

(٦) ★ أخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد» ص٣٤، وأبو داود: ٤٩٩، والترمذي: ١٨٩، وابن ماجه: ٧٠٦، وأحمد: ١٦٤٧٨، من حديث عبد الله بن زيد ﷺ، وإسناده حسن.

(٧) أي: بطريق من الطرق المتقدمة، لا بمجرد رؤياهما.

(٨) هذه حالة رؤيا الكشف التي تحصل بإزالة الموانع العادية كما حصل في صبيحة الإسراء، حيث كشف له عن بيت المقدس وصار يصفه لقريش وصف عيان.

أبصرُ من بين يَدَيَّ»[١]؛ فهذا حكم أمري[٢] بناء على الكشف، ومن تتبع الأحاديث وجد أكثر من هذا.

فإذا تقرر هذا؛ فلقائل أن يقول: قد مرَّ قبلَ هذا في كتاب المقاصد قاعدة بيِّنت أنَّ ما يخص رسولَ الله ﷺ يخصُّنا، وما يعمُّه يعمّنا؛ فإذا بنينا على ذلك فلكلّ من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى اطلاعه وكشفه، ألا ترى إلى قضية أبي بكر الصديق مع بنته عائشة رضي الله عنهما فيما نحلَهَا إياه[٣] ثم مرض قبل أن تقبضه[٤]، قال فيه: «وإنما هما أخواكِ وأختاكِ فاقتسِمُوه على كتابِ الله». قالت: فقلتُ: يا أبت والله لو كان كذا وكذا لتركته، إنما هي أسماءُ، فمن الأُخرى؟ قال: «ذو بطن بنت خارجة أُراها جارية»[٥]. وقضية عمر بن الخطاب في ندائه سارية وهو على المنبر[٦]، فبنوا ـ كما ترى ـ على الكشف والاطلاع المعدود من الغيب، وهو معتاد في أولياء الله تعالى، وكتُب العلماء مشحونة بأخبارهم فيه، فيقتضي ذلك جريان الحكم وراثة عن النبي ﷺ.

والجواب: أن هذا السؤال هو فائدة هذه المسألة، وبسببه جلبتُ هذه المقدمة، وإن كان الكلام المتقدم في كتاب المقاصد كافياً، ولكن نكتة المسألة هذا تقريرها.

فاعلم أنَّ النبي ﷺ مُؤيَّد[٧] بالعصمة، معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بيَّن، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف، إما بأنه لا يخطئ ألبتة، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض، فما ظنك بغير ذلك؟ فكل ما حَكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثلُ ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل، وأما أُمَّته[٨]؛ فكل واحد

---

(١) ★ الحديث أخرجه مسلم: ٩٥٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) في (د): امرئ بنى، ولذا قال دراز: لعله «أمري» نسبة إلى الأمر؛ فإنه في معنى: أحسن صلاتك.

(٣) وهو عشرون وسقاً.

(٤) فأبطلها بحكم الشرع.

(٥) ★ أخرجه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٧٥٢).

(٦) ★ أخرجه أحمد في «فضائل الصحابة»: (١/ ٢٦٩)، واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد»: ٢٥٣٧، والبيهقي في «الدلائل»: (٦/ ٣٧٠)، وأبو نعيم في «الدلائل»: ٥٢٥، والطبري في «تاريخه»: (٢/ ٥٥٣)، وذكره الحافظ في «الإصابة»: (٣/ ٤) وعزاه أيضاً لابن الأعرابي في «كرامات الأوليات»، والديرعاقولي في «فوائده» وحرملة في «حديث ابن وهب»، وابن مردويه، وقال: إسناده حسن. وانظر «السلسلة الصحيحة»: ١١١٠.

(٧) فلا يصدر عنه في ذاته إلا الصدق، وتعضيده بالمعجزة يجعلنا لا نعتقد إلا ذلك.

(٨) تقدم الكلام بأوسع من هذا وأتم، في المسألة الحادية عشرة من النوع الرابع من المقاصد.

منهم غير معصوم، بل يجوز عليه الخطأ والغلط والنسيان، ويجوز أن تكون رؤياه حلماً[(١)]، وكشفه غير حقيقي وإن تبيَّن في الوجود صدقه[(٢)]، واعتيد ذلك فيه واطرد؛ فإمكان الخطأ والوهم باقٍ، وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم[(٣)].

وأيضاً؛ فإن كان مثل هذا[(٤)] معدوداً في الاطلاع الغيبي؛ فالآيات والأحاديث تدلُّ على أنَّ الغيب لا يعلمه إلا الله، كما في الحديث من قوله عليه [الصلاة و] السلام في: «**خَمْسٌ لا يعلمُهُنَّ إلَّا اللَّه**»، ثم تلا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ﴾ [لقمان: ٣٤] إلى آخر السورة[(٥)]. وقال في الآية الأخرى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩].

واستثنى المرسلين في الآية الأخرى بقوله: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ الآية [الجن: ٢٦ ـ ٢٧] الآية؛ فبقي مَن عداهم على الحكم الأول، وهو امتناع علمه.

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ﴾ الآية [آل عمران: ١٧٩]، وقال: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، وفي حديث عائشة ﵂: «**وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ محمداً يَعلَمُ ما في غدٍ فَقَد أعْظَمَ الفريةَ على اللَّه**»[(٦)].

وقد تعاضدت الآيات والأخبار وتكرَّرت في أنه لا يعلم الغيب إلا الله[(٧)]؛ وهو يفيد صحة العموم من تلك الظواهر، حسبما مرَّ في باب[(٨)] العموم من هذا الكتاب؛ فإذا كان كذلك خرج من سوى الأنبياء من أن يشتركوا مع الأنبياء صلوات الله عليهم في العلم بالمغيبات.

وما ذكر قبل عن الصحابة أو ما يذكر عنهم بسند صحيح؛ فمما لا ينبني عليه حُكم؛ إذ لم يشهد[(٩)] له رسول الله ﷺ، ووقوعه على حسب ما أخبروا هو مما يظن بهم ﵃، ولكنهم لا

---

(١) أي: والحلم من الشيطان كما تقدم في الحديث.

(٢) أي في غير هذه الجزئية التي يفرض الكلام فيها؛ فإمكان الخطأ والوهم باقٍ في هذه الجزئية حتى ينكشف الأمر؛ إما بتحققها، أو عدمه، وبعد تحققها وحصولها؛ فالمرجع الوجود، لا الكشف ولا الرؤيا.

(٣) ★ في الأصل: حكماً.

(٤) يراجع ما يشير إليه من تحقيق معنى الغيب في قصد الشارع في كتب الحديث والتفسير.

(٥) ★ قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري: ٥٠، ومسلم: ٩٧، وأحمد: ٩٥٠١، من حديث أبي هريرة ﵁.

(٦) ★ أخرج الترمذي: ٣٠٦٨، بهذا اللفظ وبنحوه مسلم: ٤٣٩، من حديث عائشة ﵂.

(٧) ★ في (د): لا يعلم الله.

(٨) في المسألة السادسة منه، وهو أن العموم لا يلزم أن يكون آتياً من جهة الصيغ، بل له طريق ثانٍ، وهو الآتي من جهة استقراء مواقع المعنى.

(٩) كشهادته لرؤيا عبد الله بن زيد السَّالفة.

يعامِلون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجميع الأمة، وهو جواز الخطأ، ولذلك قال أبو بكر: «أراها جارية»[١]؛ فأتى بعبارة الظن التي لا تفيد حكماً، وعبارة: «يا سارية الجبل» - مع أنها إن صحّت لا تفيد حكماً شرعياً[٢] - هي أيضاً لا تفيد أنَّ كلَّ ما سواها مثلها، وإن سُلّم فلخاصية أن الشيطان كان يفرُّ منه ﷺ[٣]؛ فلا يَطورُ[٤] حول حِمى أحواله التي أكرمه الله بها، بخلاف غيره؛ فإذا لاح لأحد من أولياء الله شيء من أحوال الغيب[٥] فلا يكون على علم منها محقق لا شك فيه، بل على الحال التي قال فيها: «أرى»، و: «أظن»[٦]. فإذا وقع مطابقاً في الوجود وفرض تحقُّقه بجهة المطابقة أولاً والاطراد ثانياً؛ فلا يبقى للإخبار به بعد ذلك حكم؛ لأنه قد صار من باب الحكم على الواقع[٧]؛ فاستوت الخارقة وغيرها، نعم[٨]؛ تفيد الكرامات [و] الخوارق لأصحابها يقيناً وعلماً بالله تعالى، وقوة فيما هم عليه، وهو غير ما نحن فيه.

ولا يقال: إن الظن أيضاً مُعتبر شرعاً في الأحكام الشرعية؛ كالمستفاد من أخبار الآحاد والقياس وغيرهما، وما نحن فيه إن سلم أنه لا يفيد علماً مع الاطراد والمطابقة؛ فإنه يفيد ظنّاً، فيكون معتبراً.

لأنا نقول: ما كان من المظنون معتبراً شرعاً؛ فلاستناده إلى أصل شرعي، حسبما تقدم في موضعه[٩] من هذا الكتاب، وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعي ولا ظني، هذا وإن كان النبي ﷺ ثبت ذلك[١٠] بالنسبة إليه؛ فلا يثبت بالنسبة إلينا؛ لفقد الشرط وهو العصمة، وإذا امتنع الشرط امتنع المشروط باتفاق العقلاء.

---

(١) ★ تقدم تخريج قول أبي بكر ﷺ قبل صفحتين.

(٢) بل نصيحة ومشورة. قلت: وتقدم تخريج القصة قبل صفحتين.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٣٦٨٣، ومسلم: ٦٢٠٢، وأحمد: ١٤٧٢، من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ.

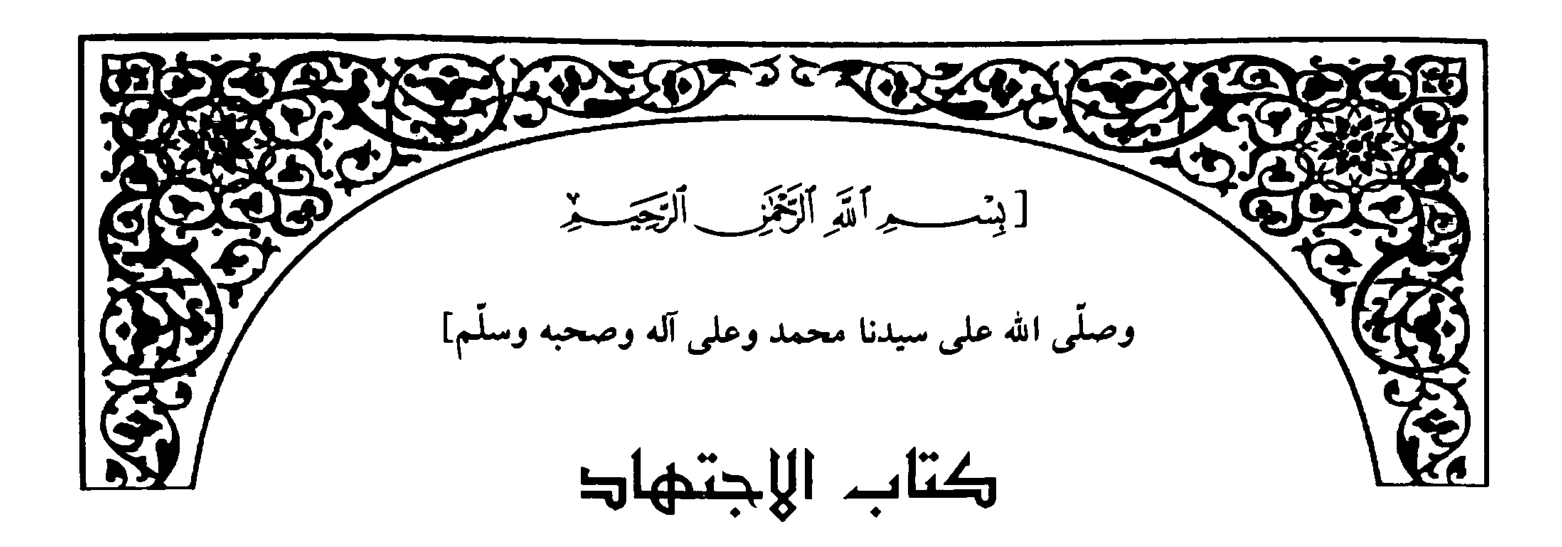
(٤) ★ يطور: يحوم. «تاج العروس»: (طور). (٥) ★ في (د): الغير. (٦) في (د): أو أظن.

(٧) أي: لأنه يبقى على عدم العلم، بل على مجرد ظن أو شك حتى يقع، فبعد وقوعه مطابقاً لا يبقى للإخبار به فائدة في بناء حكم عليه، ويكون الحكم - إن كان هناك حكم - مبنياً على الواقع نفسه.

(٨) استدراك على ما قبله الموهم أنه حينئذٍ لا فائدة في الخوارق والكرامات؛ لأنه لا ينبني عليها حكم أصلاً، يقول: بل لها فائدة أهم من هذا، وهي زيادة اليقين، وشرح الصدر بتضاعف نور الإيمان، واتساع البصيرة والعلم بالرب واهبها.

(٩) المسألة الثانية من الأدلة.

(١٠) لا يصح رجوع اسم الإشارة إلى ما لم يستند إلى أصل قطعي أو ظني؛ لأن ما علم له ﷺ بطريق الكشف أو بطريق الرؤيا كله حق معصوم كما تقدم أول المسألة، بل هو راجع لأصل الموضوع - وهو العلم بمقتضى الكشف والإطلاع الغيبي -، أي: لا يقال: إن عمله ﷺ بمقتضى الكشف يصلح مستنداً لنا ولو ظنياً؛ فنقيس أنفسنا عليه؛ لأنا نقول: إنه قياس مع الفارق، وهو العصمة في حقه وعدمها في حقّنا.



كتاب الاجتهاد

وللنظر فيه أطراف:

أ ـ طرف يتعلَّق بالمجتهد من جهة[1] الاجتهاد.

ب ـ وطرف[2] يتعلَّق بفتواه.

ج ـ وطرف يتعلق النظر فيه بإعمال قوله والاقتداء به.

فأما الأول ففيه مسائل:

المسألة الأولى: (أنواع الاجتهاد)

الاجتهاد[3] على ضربين:

---

(1) أي: من جهة تنوعه إلى عامّ وخاصّ، ومن جهة ما يتحقق به الخاص من الوسائل، وما يصح فيه الاجتهاد وما لا يصح، وأسباب خطأ المجتهد، إلى غير ذلك. قلت: وفي الأصل: يتعلق بالمجتهدين.

(2) هذه المرتبة متفرعة على ما قبلها، والطرف الثالث لا يبعد في مقصوده عن هذا الثاني.

(3) الاجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع؛ إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها؛ فالاجتهاد في تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذي لا يخص طائفة من الأمة دون طائفة، وهو لا ينقطع باتفاق، والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثاني الذي يخص من هو أهل له، وقد اختلفوا في إمكان انقطاعه؛ فقال الحنابلة: لا يخلو عصر من مجتهد، وقال الجمهور: يجوز أن يخلو، وهو المذهب المنصور؛ لأنه لا يلزم عنه محال لذاته، وللأدلة السمعية الكثيرة؛ كقوله: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً. . .» الحديث.

★ وانظر في مبحث الاجتهاد وتعريفه: «البحر المحيط»: (٦/ ١٩٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٤٥٨)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ١٧٩)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٤٢٩، و«الإحكام» للآمدي: (٤/ ١٩٧)، و«إرشاد الفحول» ص٨١٨.

أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة.

والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

فأما الأول: فهو الاجتهاد المتعلِّق بتحقيق[1] المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قَبوله، ومعناه أن يَثبت الحكم بمُدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين[2] محله، وذلك أنَّ الشارعَ إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وثبت عندنا معنى العدالة[3] شرعاً؛ افتقرنا إلى تعيين مَنْ حصَلَت فيه هذه الصِّفة، وليس الناس في وصف العدالة على حدٍّ سواء، بل ذلك يختلف اختلافاً متبايناً؛ فإنا إذا تأمَّلنا العدول وجدنا لاتِّصافهم بها طرفين وواسطة: «طرف أعلى» من العدالة لا إشكال فيه، كأبي بكر الصديق رضي الله عنه. و«طرف آخر»: وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف؛ كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرَّد الإسلام، فضلاً عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها، و«بينهما» مراتب لا تنحصر، وهذا الوسط غامض، لا بدَّ فيه من بلوغ حدِّ الوُسع، وهو الاجتهاد.

فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كلِّ شاهد، كما إذا أوصى بماله للفقراء؛ فلا شك أنَّ مِن

---

(١) قال في «المنهاج»: «تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، أي: إقامة الدليل على وجودها فيه، كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت، ثم يختلفان في وجودها في التين حتى يكون ربوياً» اهـ. وهذا لا يلزمه أن تكون العلة فيه ثبتت بالنص أو الإجماع، بل بأي طريق من الطرق التسعة تثبت، كما أنه لا يندرج فيما يسمى قياساً، بل هو مجرد تطبيق الكلي على جزئياته.

(٢) أي: في تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية، سواء أكان نفس الحكم ثابتاً بنص أم إجماع أم قياس.

(٣) وهي مَلَكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، وملازمة التقوى تكون باجتناب الكبائر، والمروءة صون النفس عن الأدناس وما يشينها عند الناس، والشرط في الرواية والشهادة أدناها، وهو ترك الكبائر، وترك الإصرار على صغيرة، وترك الإصرار على ما يخل بالمروءة، هكذا عرفها الأصوليون، وعليه لا يدخل: «الطرف الآخر» الذي ذكره في جزئياتها، وهو ظاهر، وإن أوهم قوله: «وطرف آخر» غير ذلك؛ إلا أن قوله: «في الخروج عن مقتضى الوصف» يكشف عن قصده، وهو أن من ثبت له مجرد كونه مسلماً ولم ينقض وقت تتحقق فيه بعد من اتصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها تجاه نفسه للخير أو الشر، مثل هذا ليس بعدل؛ إلا انه أقل درجة في الخروج عن العدالة، ويزيد عنه في الخروج عنها من حد في كبيرة... إلخ، ولو جعل الطرف الآخر أقل من تحقق فيه العدالة، ثم جعل بينه وبين عدالة أبي بكر مراتب كثيرة؛ لكان أوضح من هذا الصنيع الموهم، فإن أحد الطرفين من العدالة، والآخر خارج، وليس هذا مألوفاً في التعبير عن الوسط والطرفين؛ فقوله: «وطرف آخر» أي: خارج عنها، وقوله: «غامض»؛ أي: لا سيما في تطبيق الجزء الثاني من حد العدالة وهو المروءة.

الناس مَن لا شيء له، فيتحقَّق فيه اسم الفقر[١]؛ فهو من أهل الوصية، ومنهم من لا حاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصاباً، وبينهما وسائط؛ كالرَّجُل يكون له الشيء ولا سعة له؛ فينظر فيه: هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى؟ وكذلك فرض نفقات الزوجات والقرابات؛ إذ هو مفتقرٌ إلى النظر في حال المنفَق عليه والمنفِق[٢]، وحال الوقت، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها؛ فلا يمكن أن يستغنى ها هنا بالتقليد؛ لأن التقليد إنما يتصوَّر بعد تحقيق مناط الحكم المقلَّد فيه، والمناطُ هنا لم يتحقق بعد؛ لأن كلَّ صورة من صوره النازلة نازلةٌ مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدَّم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا؛ فلا بدَّ من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدَّم لنا مثلها؛ فلا بدَّ من النظر في كونها مثلها أولا، وهو نظر اجتهادي[٣] أيضاً، وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنايات وقِيَم المتلفات.

ويكفيك من ذلك أنَّ الشريعة لم تنص على حكم كلّ جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كُلِّية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك؛ فلكلِّ معيَّن خصوصيةٌ ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين؛ فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعيَّنة إلَّا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أيّ دليل تدخل؟ فإن أخذت بشبه من الطرفين؛ فالأمر أصعب، وهذا كلُّه بيّن لمن شدا في العلم، [و] من القواعد

---

(١) إنما يتمشى كلامه في هذا المقام على رأي المالكية، من أن الفقير هو من يملك قوت عامه، والمسكين من لا يملك شيئاً، وهذا إذا ذكرا معاً، فإذا افترقا ـ كما هنا ـ اجتمعا؛ فالفقير هنا يشتملهما معاً، فالصورة الأولى وهي من لا شيء له من كسب ولا مال يتحقق فيها الوصف العامّ؛ فدخولها في الوصية ظاهر، والوصية الثانية من عنده كسب أو مال يكفيه حاجاته طول العام وإن لم يبلغ المال نصاباً، وخروجه عن الوصية ظاهر، والصورة الثالثة من له كسب أو مال ولو كان زائداً عن النصاب لكنه يضيق عن حاجاته؛ فهذا محل نظر؛ لأن الحاجات تختلف، فقد يَعُدُّ بعض الناس فَقْد شيء من المعيشة ضيقاً وحرجاً، وقد لا يَعدّه الآخر شيئاً مطلقاً ولا يخطر بباله فقده، وما جرى عليه كلامه غير ما عليه الحنفية من اعتبار النصاب وعدمه في الفقر والغنى، وهم لا يعتبرون الكسب أيضاً، والشافعية كالمالكية في اعتبار الكسب، ولكنهم ينظرون في ضابط الغنى بالمال إلى ما يكفيه عمره الغالب ويكفي من تلزمه نفقته.

(٢) النظر إلى حالهما معاً هو مذهب مالك، وقوله: «وحال الوقت» يرجع إلى ما قبله؛ لأن النظر في حالهما معتبر فيه الوقت، فليس زائداً على ما تقرر في الفروع.

(٣) ★ في (د): اجتهاد.

القضائية «البيِّنةُ على المدَّعي واليمينُ على مَن أنكَر»[١]؛ فالقاضي لا يمكنه الحكم في واقعة، بل لا يمكنه توجيه الحُجج ولا طلب[٢] الخصوم بما عليهم إلا بعد فهم المدَّعي من المدَّعى عليه، وهو أصل[٣] القضاء، ولا يتعيَّن ذلك إلا بنظر واجتهاد وردّ الدَّعاوى إلى الأدلة، وهو تحقيق المناط بعينه.

فالحاصل: أنه لا بدَّ منه بالنسبة إلى كلِّ ناظر وحاكم ومُفتٍ، بل بالنسبة إلى كلِّ مكلَّف في نفسه؛ فإن العامي إذا سمع في الفقه أنَّ الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا؛ فوقعت له في صلاته زيادة؛ فلا بدَّ له من النظر فيها حتى يردَّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلَّا باجتهاد ونظر؛ فإذا تعيَّن له قِسمُها تحقَّق له مناط الحكم فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته، ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلَّفين إلَّا في الذِّهن؛ لأنها مُطلَقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك منزلاتٌ على أفعال مُطلَقات كذلك، والأفعالُ لا تقع في الوجود

---

(١) ★ أخرجه البيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ٢٥٢)، من حديث ابن عباس، وحسنه النووي في «الأربعين»، وأصله في البخاري: ٤٥٥٢، ومسلم: ٤٤٧٠ بلفظ: «**لو يُعطى الناسُ بدعواهم، لادَّعى ناسٌ دماءَ رجالٍ وأموالَهم، ولكنَّ اليمينَ على المدَّعَى عليه**»، وانظر «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ٢٢٦).

(٢) تفسير لما قبله؛ فإن معناه أنه لا يمكنه إدارة دفة المحاجة بين الطرفين بدون ما ذكر. قلت: وفي (د): الحجاج.

(٣) قال في «تبصرة الحكام» في القسم الثاني من الركن السادس في كيفية القضاء (١/ ٩٨): «إن علم القضاء يدور على معرفة المدعي من المدعى عليه؛ لأنه أصل مشكل، وأنهم لم يختلفوا في حكم كل منهما، ولكن الكلام في تمايزهما، ولهم في تحديدهما عبارات كثيرة، منها: أن الأول من إذا ترك الخصومة ترك، أو من لا يستند قوله إلى مصدق، أو من لا يكون قوله على وفق أصل أو عرف، والثاني: ما ليس كذلك؛ غير أن الأنظار تضطرب لتعارض الأحوال من عرف أو غالب أو أصل وهكذا، مثاله يتيم بلغ رشيداً طلب من الوصي تسليمه ماله الذي تحت يده؛ فاليتيم طالب، وإذا تَرك تُرك، والأصل أمانة الوصي على مال اليتيم؛ فهذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعي، والوصي مدعى عليه، ولكن الوصي أيضاً مدعٍ أنه سلّم المال، واليتيم مدعى عليه التسلُّم، ومعلوم اختلاف الحكم باختلاف الاعتبارين، وما حل الإشكال إلا الرجوع لآية: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ٦] التي يؤخذ منها أن الوصي لا يؤتمن في التسليم إلا بالإشهاد، وإن كان مؤتمناً في نفس الإنفاق، وبذلك كان مجرد قوله: «سلمت» دعوى على اليتيم بلا بينة، واليتيم هو المدعى عليه؛ فيحلف اليمين ويستحق المال، قال القاضي شريح: «وليت القضاء وعندي أني لا أعجز عن معرفة ما يتخاصم فيه إليّ، فأول ما ارتفع إليّ خصمان أشكل عليّ من أمرهما مَن المدعي ومَن المدعى عليه؟» اهـ. ملخصاً.

مطلقة، وإنما تقع معيَّنة مشخَّصة؛ فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلَّا بعد المعرفة بأن هذا المعيَّنَ يشمله ذلك المطلَق أو ذلك العامّ، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وكلُّه اجتهاد.

وقد يكون من هذا القسم ما يصحُّ فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأوَّلون من تحقيق المناط إذا كان متوجّهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعيَّنة؛ كالمِثل في جزاء الصيد؛ فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] وهذا ظاهر في اعتبار المثل؛ إلا أن المثل لا بدَّ من تعيين نوعه، وكونه مثلاً لهذا النوع المقتول؛ ككون الكبشِ مثلاً للضبع، والعنزِ مثلاً للغزال، والعَناقِ مثلاً للأرنب، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية، والشاة مثلاً للشاة من الظباء.

وكذلك الرقبة الواجبة[١] في عتق الكفَّارات، والبلوغ[٢] في الغلام والجارية، وما أشبه ذلك، ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعيَّنة، فلا بدَّ من هذا الاجتهاد[٣] في كلِّ زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف[٤] إلا به؛ فلو فرض التكليف مع

(١) فقد ضبطها الأولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعور والبكم.

(٢) كما ضبطوا بلوغ الأنثى بالحيض وما معه، وبلوغ الذكر بالإنزال وما معه.

(٣) قال في «المنهاج» بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد: «ويدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء؛ كالاجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب» اهـ. فقد أخرج هذه الأمثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهاداً خلافاً لصنيع المؤلف، وفي «إحكام الآمدي» ما يوافق طريقة المؤلف؛ فقد جعل تعرف شخص القبلة، وتعرف عدالة الشخص الفلاني من باب الاجتهاد وتحقيق المناط، بعد ما عرّفه بأنه النظر في معرفة وجود علة الحكم ومناطه في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، ومثّل له أيضاً بالنظر في وجود علة شرب الخمر، وهي الشدة المطربة في نوع النبيذ؛ فأنت ترى الآمدي قد أدخل هذه الصور في تحقيق المناط وجعله عامّاً في الأشخاص والأنواع، كما صنع المؤلف حيث يقول: «وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد إذا كان متوجهاً على الأنواع».

(٤) أي: لا يمكن الخطاب إلا به، وتكون هذه دعوى دليلها ما بعدها، أو تجعل دليلاً للملازمة بعدها، ويكون المراد بحصوله حصول المكلف به مع قصده ونيته، أي: لا يتأتى امتثال التكليف إلا بمعرفة المكلّف به، وهي لا تكون إلا بهذا الاجتهاد؛ فهذا شرط لإمكان الامتثال، وفَقْده رافع لهذا الإمكان؛ فيكون التكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفاً بالمحال، والتكليف بالمحال غير واقع شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً، وإنما يتم هذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الراجع إلى المأمور لا إلى المأمور به؛ فهو نظير ما قيل في تكليف الغافل، وأنه محال؛ لأن التكليف يعتمد العلم بالأمر وبالفعل المأتي به، وما نحن فيه ـ ما لم يحصل الاجتهاد المذكور ـ لا يحصل العلم بالمأتي به، أما التكليف بالمحال الذي يرجع المحال فيه إلى المأمور به ـ وهو تكليف ما لا يطاق ـ فقد جعلوه خمسة أقسام: محال لذاته، ومحال للعادة، ومحال لطروء مانع، كأمر المقيد بالمشي، وصححوا =

إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد؛ لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً، وهو أوضح دليل في المسألة.

وأما الضرب الثاني: وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع؛ فثلاثة[1] أنواع[2]:

أحدها: المسمَّى بتنقيح المناط، وذلك أنْ يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النَّص؛ فينقَّح بالاجتهاد، حتى يميّز ما هو معتبَر مما هو مُلغى؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره[3].

وقد قسَّمه[4] الغزالي إلى أقسام ذكرها في «شفاء الغليل»، وهو مبسوط في كتب الأصول،

= جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع، والرابع: انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال كما هو شأن جميع التكاليف عند الأشعري؛ لأن القدرة عنده مقارنة للفعل، والخامس: أن يكون عدم القدرة لتعلق علم الله بعدم حصوله؛ كإيمان أبي جهل، وهذان واقعان، وبهذا اتضح كلام المؤلف.

(١) الاجتهاد يكون في كلِّ ما دليله ظني من الشرعيات؛ فيكون في دلالات الألفاظ كالبحث عن مخصِّص العامّ، والمراد من المشترك وباقي الأقسام التي في دلالتها على المراد خفاء، من المشكل والمجمَل... إلخ، كما يكون في الترجيح عند التعارض، إلى غير ذلك، وسيأتي للمؤلف كلام في محال الاجتهاد؛ فقارنه بما هنا، وتأمل وجه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه، وما بناه على ذلك من حصر ما يمكن انقطاعه فيما ذكره في الضَّرب الثاني.

(٢) ★ في الأصل: أشياء.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٩٣٧، ومسلم: ٢٥٩٦، وأحمد: ٧٢٩٠، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) قسموه باعتبار طرق الحذف إلى أربعة أنواع:

١ ـ ما يبين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباقي في محل آخر؛ فيلزم استقلال المستبقى وعدم جزئية الملغى.

٢ ـ وبكونه مما علم إلغاؤه مطلقاً في أحكام الشارع، كالاختلاف بالطول والقصر والسواد والبياض؛ فلا يعلل بها حكم أصلاً.

٣ ـ أو علم إلغاؤه في هذا الحكم المبحوث عنه؛ كالذكورة والأنوثة في أحكام العتق.

٤ ـ أو ألا يظهر للوصف المنظور في حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها؛ قال في «المنهاج»: «قال في «المحصول»: إن هذا ـ أعني المسمى بتنقيح المناط الذي يبين به إلغاء الفارق ـ طريق جيد؛ إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت، هذا وفي أصول الحنفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه، وما قيل: إنه هو السبر والتقسيم بعينه هو قول الفخر الرازي، ورد بالفرق الظاهر؛ فالسبر لتعيين العلة استقلالاً أو اعتباراً، والتنقيح لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة، قال الصفي الهندي: الحق أنه قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس؛ فالقياس إما بذكر الجامع، أو بإلغاء الفارق، بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا، لا مدخل له في العِلّية كما في إلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، يقال: لا فرق إلا الذكورة، وهي ملغاة اتفاقاً، =

قالوا: وهو خارج عن باب القياس، ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره[1] القياس في الكفَّارات، وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر.

والثاني: المسمَّى بتخريج[2] المناط، وهو راجع إلى أنَّ النص الدال على الحكم لم يتعرَّض للمناط؛ فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد[3] القياسي، وهو معلوم.

والثالث: هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذِّكر[4]؛ لأنه[5] ضربان:

أحدهما: ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعيين[6] نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفَّارات، وما أشبه ذلك، وقد تقدم التنبيه عليه.

= ولما قال الغزالي: لا نعرف خلافاً في جواز تنقيح المناط؛ رد عليه العبدري بأن الخلاف ثابت بين مثبتي القياس ومنكريه؛ لرجوعه للقياس، هذا ولما قسَّموا القياس إلى قياس علَّة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل؛ قالوا: إن هذا هو القياس بنفي الفارق».

(١) قال الآمدي: «وهذا الضرب وإن أقر به أكثر منكري القياس؛ فهو دون الأول، أعني تحقيق المناط».

(٢) وذلك كالاجتهاد في إثبات أن الشدة المطربة هي علة حرمة الخمر مثلاً بمسلك من مسالك العلة المعتبرة، وككون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص حتى يقاس على ذلك كل ما ساواه؛ فهو نظر واجتهاد في معرفة علة حكم دل النص أو إجماع عليه دون علته، وهذا في الرتبة دون سابقيه، ولذا أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من البغداديين المعتزلة.

(٣) هو بعضه، وإلا؛ ففي نوع القياس ذي العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسي موجوداً وإن لم يدخل في مسمى تخريج المناط.

(٤) ★ **فائدة**: في الفرق بين تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه:

ـ فتحقيق المناط: بيان وجود علة الأصل في الفرع، أو بيان وجود علة متفق عليها في محلّ النزاع، كبيان وجود الطواف المتفق عليه في الهرة في الفارة ونحوها.

ـ وتنقيح المناط: تعيين وصفٍ للتعليل من أوصاف مذكورة، كتعيين وقاع المكلف لإيجاب الكفارة من الأوصاف المذكورة في حديث الأعرابي الذي واقع أهله في رمضان.

ـ وتخريج المناط: هو استخراج العلة من أوصاف غير مذكورة؛ كاستخراج الكيل مثلاً من حديث الربا، دون الطعم والاقتيات.

انظر: «شرح مختصر الروضة»: (٣/ ٢٢٣)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٠٢)، و«البحر المحيط»: (٥/ ٢٥٥)، و«شفاء الغليل» ص٤١٢، و«إرشاد الفحول» ص٧٣١.

(٥) لعل الأصل: «إلا أنه»؛ أي: إن هذا القسم من تحقيق المناط ضربان: ما يرجع للأنواع، وما يرجع للجزئيات، لكن بالمعنى الخاص الذي سيفيض الكلام فيه، وهذان حكمهما حكم القسمين الأولين، يجوز انقطاعهما ولا يؤدي إلى ممنوع، وأما ما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى العام الذي يستوي فيه المكلفون وينظر إليهم بنظر واحد؛ فهذا لا يجوز انقطاعه كما تقدم له، هذا تلخيص كلامه.

(٦) ★ في (د): كتعين.

والضرب الثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقَّق مناط حكمه؛ فكان تحقيق[1] المناط على قسمين: تحقيق عامّ؛ وهو ما ذُكر، وتحقيق خاص من ذلك العامّ.

وذلك أنَّ الأول نظرٌ في تعيين المناط من حيث هو لمكلَّفٍ ما، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً ووجد هذا الشخص متَّصفاً بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات والانتصاب للولايات[2] العامة أو الخاصة، وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي النَّدْبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرَّمات من غير التفات إلى شيء[3] غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة؛ فالمكلَّفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر.

أما الثاني: وهو النظر الخاص؛ فأعلى من هذا وأدقّ، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩] وقد يعبَّر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ﴾ [البقرة: ٢٦٩].

قال مالك: «من شأن[4] ابن آدم ألَّا يعلم ثم يعلم؛ أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾؟ [الأنفال: ٢٩]».

وقال أيضاً: «إن الحكمةَ مِسحة ملَكٍ على قلب العبد».

وقال: «الحكمة نورٌ يقذفه الله في قلب العبد».

وقال أيضاً: «يقع بقلبي أنَّ الحكمة الفقه في دين الله، وأمرٌ يدخله الله القلوب من رحمته وفضله»[5].

وقد كره مالكٌ كتابة العلم ـ يريد ما كان نحو الفتاوى ـ فسئل: ما الذي نصنع؟ فقال: «تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون إلى الكتاب».

---

(١) أي: في الجزئيات كما أشرنا إليه.

(٢) ★ في الأصل: للولاية.

(٣) أي: مما سيشير إليه بقوله: «يعرف به النفوس ومراميها. . . إلخ»، أي: التي هي المعارف المتعلقة بطب النفوس، وهي وظيفة مشايخ الطريق في الزمن السابق، ويظهر أنه تحقق ما يريد المؤلف الاستدلال على إمكانه، وهو خلو الزمن عن أصحاب هذا الاجتهاد.

(٤) ★ في الأصل: في شأن.

(٥) ★ ذكره القاضي عياض في «ترتيب المدارك»: (١/ ١٨٦).

وعلى الجملة: فتحقيق المناط الخاص نظرٌ في كلِّ مكلَّف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرَّف منه مداخلَ الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلَّف مقيَّدةً بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره(١).

ويختص غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر فيما يصلح بكلِّ مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك؛ فرُبَّ عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورُبَّ عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض؛ فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رُزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكاتها(٢)، وقوة تحمُّلها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها؛ فهو يحمل على كلِّ نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقِّي التكاليف؛ فكأنه يخص عموم المكلَّفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه(٣) في التحقيق الأول العامّ، ويقيّد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود.

هذا معنى تحقيق المناط هنا.

وبقي الدليل على صحة هذا الاجتهاد؛ فإن ما سواه قد تكفَّل الأصوليون ببيان الدلالة عليه، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط؛ فيكون مندرجاً تحت مطلق الدلالة عليه، ولكن إن تشوَّف أحد إلى خصوص الدلالة عليه؛ فالأدلة عليه كثيرة، نذكر منها ما تيسر بحول الله:

فمن ذلك أن النبي ﷺ سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال، وعرَّف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال؛ فأجاب بأجوبة مختلفة، كلُّ واحد منها لو حُمل على

---

(١) فكلٌّ منهما يدخله العجب به، والرياء، والسمعة، والاعتماد على العمل، وهكذا من تحميل النفس فيهما ما لا قدرة لها عليه؛ فيدخل بذلك في الضرر أو الحرج؛ فهذه القيود تخلص له العمل من تلك الشوائب. قلت: وفي الأصل: من غيره.

(٢) ★ في (د): إدراكها.

(٣) فتحقيق المناط العامّ المتقدم يلاحظ في هذا الخاص أيضاً؛ فمرتبة هذا الخاص تأتي بعد تحقق العامّ في الشخص الذي ينظر فيه بالنظر الخاص، فلو لم يكن ممن ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامة بهذا النوع من العمل؛ لا يكون هناك محل للنظر الخاص في أنه يناسبه أو لا يناسبه. . . إلخ.

إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل؛ ففي «الصحيح» أنه عليه [الصلاة و] السلام سئل: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: «**إيمانٌ بالله**»، قال: ثم ماذا؟ قال: «**الجهادُ في سَبيل الله**»، قال: ثم ماذا؟ قال: «**حَجٌّ مَبرُور**»(١).

وسئل عليه [الصلاة و] السلام: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: «**الصَّلاةُ لوَقْتِها**». قال: ثم أيٌّ؟ قال: «**برُّ الوالِدَين**». قال: ثم أيٌّ؟ قال: «**الجهادُ في سَبيل الله**»(٢).

وفي «النسائي» عن أبي أمامة قال: أتيتُ النبيَّ ﷺ فقلت: مُرني بأمرٍ آخذه عنك؟ قال: «**عليك بالصَّوم فإنه لا مِثلَ له**»(٣).

وفي «الترمذي»: سئل: أيُّ العبادة أفضلُ درجةً عند الله يوم القيامة؟ قال: «**الذاكرون الله كثيراً والذاكرات**»(٤).

وفي «الصحيح» في قول: لا إلهَ إلّا الله وحده لا شريك له... إلخ، قال: «**ولم يأتِ أحدٌ بأفضل مما جاء به**» الحديث(٥).

وفي «النسائي»: «**ليس شيءٌ أكرَمُ على الله من الدُّعاء**»(٦).

وفي «البزّار»: أيُّ العبادة أفضل؟ قال: «**دعاءُ المرءِ لنفسه**»(٧).

وفي «الترمذي»: «**ما مِن شيءٍ أفضَل في ميزان العبدِ المؤمنِ يومَ القيامة مِن خُلُقٍ حَسَن**»(٨).

وفي «البزّار»: «**يا أبا ذرٍّ، ألا أدلُّكَ على خَصلتين هما خفيفتان على الظَّهر وأثقل في الميزان من غيرهما؟ عليك بحُسْنِ الخُلُق وطُول الصَّمت؛ فوالذي نفسي بيده ما عَملَ الخلائق بمِثلهما**»(٩).

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٢٦، ومسلم: ٢٤٨، وأحمد: ٧٥٩٠، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٧٨٢، ومسلم: ٢٥٢، وأحمد: ٣٨٩٠، من حديث ابن مسعود ﷺ.

(٣) ★ النسائي: ٢٢٢٠، وأخرجه أحمد: ٢٢١٤٠، وابن حبان: ٣٤٢٥، وإسناده صحيح.

(٤) ★ الترمذي: ٣٣٧٦، وأخرجه أحمد: ١١٧٢٠، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، وإسناده ضعيف.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٦٤٠٣، ومسلم: ٦٨٤٢، وأحمد: ٨٠٠٨، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٦) ★ أخرجه الترمذي: ٣٣٧٠، وابن ماجه: ٣٨٢٩، والبخاري في «الأدب المفرد»: ٧١٢، وأحمد: ٨٧٤٨، وابن حبان: ٨٧٠، من حديث أبي هريرة ﷺ، وإسناده حسن. ولم أجده عند النسائي.

(٧) ★ البزار في «مسنده»: ٣١٧٣، وأخرجه البخاري في «الأدب المفرد»: ٧١٥، والحاكم: (١/ ٧٢٧) من حديث عائشة ﷺ، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (١٠/ ٢٣٣): رواه البزار بإسنادين وأحدهما جيد.

(٨) ★ الترمذي: ٢٠٠٣، وأخرجه أحمد: ٢٧٤٩٦، من حديث أبي الدرداء ﷺ، وإسناده صحيح.

(٩) ★ البزار في «مسنده»: ٣٥٧٣، وأخرجه أبو يعلى: ٣٢٩٨، والطبراني في «الأوسط»: ٧١٠٣، من حديث =

وفي «مسلم»: أيُّ المسلمينَ خيرٌ؟ قال: «مَن سَلِمَ المُسلمونَ من لسانِهِ ويدِهِ»[١]، وفيه: سئل: أيُّ الإسلام خير؟ قال: «تُطْعِمُ الطَّعامَ وتقرأُ السلامَ على من عَرَفْتَ ومن لم تَعرِف»[٢].

وفي «الصحيح»: «وما أُعطِي أحدٌ عطاءً هو خيرٌ وأوسعُ من الصَّبر»[٣].

وفي «الترمذي»: «خيرُكم مَن تعلَّمَ القُرآنَ وعَلَّمَه»[٤]، وفيه: «أفضَلُ العبادةِ انتظار الفرَجِ»[٥].

إلى أشياء من هذا النمط، جميعها يدلُّ على أنَّ التفضيل ليس بمطلق، ويُشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة[٦] إلى الوقت أو إلى حال السائل.

وقد دعا عليه السلام لأنس بكثرة المال فبورك له فيه، وقال لثعلبة بن حاطب حين سأله[٧] الدعاء له بكثرة المال: «قليلٌ تؤدِّي شكرَهُ خيرٌ من كثيرٍ لا تُطيقُه»[٨].

وقال لأبي ذر: «يا أبا ذرٍّ إني أراك ضعيفاً، وإني أُحِبُّ لك ما أُحِبُّ لنفسي، لا تأمَّرَنَّ على اثنين، ولا تولَّيَنَّ مالَ يتيم»[٩]، ومعلوم أن كِلا العملين[١٠] من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله.

وقد قال في الإمارة والحكم: «إنَّ المُقسِطينَ عندَ اللَّهِ على منابرَ من نُورٍ عن يَمينِ الرَّحمن» الحديث[١١]، وقال: «أنا وكافلُ اليتيم كهاتين في الجنة»[١٢]، ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح.

= أنس بن مالك ﷺ، وابن أبي عاصم في «الزهد»: ٢، والبيهقي في «الشعب»: ٤٩٤١، وحسنه الألباني في «السلسلة الصحيحة»: ١٩٣٨.

(١) ★ مسلم: ١٦١، وأخرجه بنحوه البخاري: ١٠، وأحمد: ٦٥١٥، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١٢، ومسلم: ١٦٠، وأحمد: ٦٥٨١، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٤٦٩، ومسلم: ٢٤٢٤، وأحمد: ١١٨٩١، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٤) ★ الترمذي: ٢٩٠٧، وأخرجه البخاري: ٥٠٢٧، وأحمد: ٤١٢، من حديث عثمان بن عفان ﷺ.

(٥) ★ الترمذي: ٣٥٧١، وأخرجه الطبراني في «الكبير»: ١٠٠٨٨، و«الأوسط»: ٥١٦٩، والبيهقي في «الشعب»: ١١٢٤، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ. وضعفه الألباني في «ضعيف الجامع»: ٣٢٧٨.

(٦) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التي توجد فيها الأفضلية بالنسبة للوقت أو السائل.

(٧) أي: ولم يقبل الإرشاد لما يناسب نفسه، ونزل فيه: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ﴾ الآية [التوبة: ٧٥]؛ فكان هذا من معجزات علم الغيب.

(٨) ★ أخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (٦/ ٤٢٤)، والطبراني في «الكبير»: ٧٨٧٣، والبيهقي في «الشعب»: ٤٣٥٧، من حديث أبي أمامة الباهلي ﷺ وضعفه العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء»: (٣/ ٣٧٢).

(٩) ★ أخرجه مسلم: ٤٧٢٠، وأحمد مختصراً: ٢١٥٦٣.

(١٠) ★ في الأصل: كلا من العملين.

(١١) ★ أخرجه مسلم: ٤٧٢١، وأحمد: ٦٤٩٢، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.

(١٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٠٠٥، وأحمد: ٢٢٨٢٠، من حديث سهل بن سعد ﷺ.

وفي «أحكام إسماعيل بن إسحاق» عن ابن سيرين قال: كان أبو بكر يخافِت، وكان عمرُ يَجهر - يعني: في الصلاة - فقيل لأبي بكر: كيف تفعل؟ قال: أناجي رَبِّي وأتضرَّع إليه. وقيل لعمر: كيف تفعل؟ قال: أوقِظُ الوَسْنان وأُخسِئُ الشَّيطانَ وأرضي الرحمن. فقيل لأبي بكر: «ارفعْ شيئاً»، وقيل لعمر: «اخفِضْ شيئاً»[1]، وفُسِّر بأنه عليه [الصلاة و] السلام أراد[2] إخراج كل واحد منهما عن اختياره، وإن كان قصده صحيحاً.

وفي «الصحيح» أن ناساً جاؤوا إلى النبي ﷺ فقالوا: إنا نجدُ في أنفسِنا ما يتعاظم أحدُنا أن يتكلَّمَ به. قال: «وقد وَجدتموه؟» قالوا: نعم. قال: «ذلك صريحُ الإيمان»[3].

وفي حديث آخر: «مَن وَجَدَ من ذلك شيئاً فلْيَقُلْ: آمنتُ بالله»[4]، وعن ابن عباس في مثله قال: «إذا وجدتَ شيئاً من ذلك فقل: هو الأوَّلُ والآخِرُ والظاهرُ والباطنُ وهو بكلِّ شيء عليم»[5]؛ فأجاب[6] النبيُّ عليه [الصلاة و] السلام بأجوبة مختلفة، وأجاب ابنُ عباس بأمرٍ آخر، والعارض من نوع واحد.

وفي «الصحيح»: «إني أُعطي الرَّجُلَ وغيرُه أحَبُّ إليَّ منه، مخافةَ أن يَكُبَّه اللَّهُ في النار»[7].

وآثر عليه [الصلاةُ و] السلامُ [في] بعض الغنائم قوماً، ووَكَلَ قوماً إلى إيمانهم لعلمه بالفريقين[8]؛ وقَبِل عليه [الصلاة و] السلام من أبي بكر مالَه كلَّه[9]، وندب غيرَه إلى استبقاء

---

(١) ★ أخرجه أبو داود: ١٣٢٩، والترمذي: ٤٤٧، وابن حبان: ٧٣٣، من حديث أبي قتادة ﷺ، وإسناده صحيح.

(٢) ★ في (د): قصد.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٣٤٠، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) ★ أخرجه مسلم: ٣٤٣، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٥) ★ أخرجه أبو داود: ٥١١٠، وإسناده حسن كما في «صحيح الترغيب والترهيب»: ١٦١٤.

(٦) أقول: وأجاب من سأله عن المباشرة للصائم بالمنع، وأجاب آخر بالجواز، ثم ظهر أن الأول شاب والثاني شيخ.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٢٧، ومسلم: ٣٧٨، وأحمد: ١٥٢٢، من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ.

(٨) ★ عن عبد الله بن مسعود؛ قال: «لما كان يوم حنين آثر النبيُّ ﷺ أناساً في القسمة؛ فأعطى الأقرعَ بن حابس مئةً من الإبل، وأعطى عُيينة مثل ذلك، وأعطى أناساً من أشراف العرب؛ فآثرهم يومئذ في القسمة...». أخرجه البخاري: ٣١٥٠، ومسلم: ٢٤٤٧، وأحمد: ٣٦٠٨.

وعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إني أعطي رجالاً حديث عهدهم بكفر، أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال وترجعون إلى رحالكم برسول الله ﷺ؟ فوالله ما تنقلبون به خير مما ينقلبون به» أخرجه البخاري: ٣١٤٧، ومسلم: ٢٤٣٦، وأحمد: ١٢٦٩٦.

(٩) ★ أخرجه أبو داود: ١٦٧٨، والترمذي: ٣٦٧٥، من حديث عمر بن الخطاب، وقال الترمذي، حديث حسن صحيح.

بعضه وقال: «أمسِكْ عليك بعضَ مالِك؛ فهو خيرٌ لك»[١]، وجاء آخر بمثلِ البيضةِ من الذهب، فردَّها في وجهه[٢].

وقال عليٌّ: «حدِّثوا الناسَ بما يفهمون، أتريدون أن يُكَذَّبَ اللَّهُ ورسوله؟!»[٣]؛ فجعل إلقاء العلم مقيَّداً، فرُبَّ مسألة تصلُح لقوم دون قوم، وقد قالوا في الرَّباني: إنه الذي يُربّي بصغارِ العلم قبل كِباره[٤]؛ فهذا الترتيب من ذلك.

وروي عن الحارث بن يعقوب قال: «الفقيهُ كلُّ الفقيه مَن فَقُه في القرآن، وعَرَفَ مكيدة الشيطان»[٥]؛ [فقوله: وعرف مكيدة الشيطان]، هو النكتة في المسألة.

وعن أبي رجاء العطاردي قال: «قلت للزبير بن العوام: ما لي أراكم يا أصحابَ محمدٍ مِن أخفِّ الناس صلاة؟ قال: نُبادِرُ الوَسواسَ»[٦]، هذا مع أنَّ التطويل مستحب، ولكن جاء ما يعارضه، ومثله حديث: «أفتانٌ أنتَ يا مُعاذ؟»[٧].

ولو تتبع هذا النوع لكثُر جدّاً، ومنه ما جاء عن الصَّحابة والتابعين ﷺ، وعن الأئمة المتقدِّمين رحمهم الله، وهو كثير.

وتحقيقُ المناط في الأنواع واتفاقُ الناس عليه في الجملة مما يشهد له[٨] كما تقدم، وقد فرَّع العلماء عليه؛ كما قالوا في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ﴾ الآية [المائدة: ٣٣]، إنَّ الآية تقتضي مطلق التخيير، ثم رأوا أنه مقيَّدٌ بالاجتهاد؛ فالقتل في موضع، والصلب في موضع، والقطع في موضع، والنفي في موضع، وكذلك التخيير في الأسارى من المنِّ والفداء.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤٤١٨، ومسلم: ٧٠١٧، وأحمد: ١٥٧٩٠، مطولاً، من حديث كعب بن مالك ﷺ.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ١٦٧٣، وابن حبان: ٣٣٧٢، من حديث جابر بن عبد الله ﷺ، ورجاله ثقات إلا أن فيه تدليس ابن إسحاق.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٢٧ موقوفاً.

(٤) ★ ذكره البخاري معلقاً في كتاب العلم قبل الحديث: ٦٨. وفي (د): الذي يعلّم.

(٥) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٢٨.

(٦) ★ أخرجه عبد الرزاق: ٣٧٢٧، وأبو نعيم في «الحلية»: (٦/ ١٨٦).

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٧٠١، ومسلم: ١٠٤٠، وأحمد: ١٤٩٦٠، من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

(٨) أي: يشهد للنظر الشخصي الخاص، وتفريعهم على مناط الأنواع كما في الأمثلة لا يتم إلا بالنظر الشخصي الخاص؛ فلذلك كان النوعي المذكور شاهداً للشخصي الخاص الذي هو بصدد إثباته.

وكذلك جاء في الشريعة الأمرُ بالنكاح وعدُّوه من السُّنن، ولكن قسَّموه إلى الأحكام الخمسة، ونظروا في ذلك في حقِّ كلِّ مكلَّف وإن كان نظراً نوعياً؛ فإنه لا يتم إلَّا بالنظر الشخصي؛ فالجميع في معنى واحد، والاستدلال على الجميع واحد، ولكن قد يُستبعدُ ببادئ الرأي وبالنظر الأول؛ حتى يتبيَّن مغزاه ومورده من الشريعة، وما تقدم وأمثاله كافٍ مفيدٌ للقطع بصحة هذا الاجتهاد، وإنما وقع التنبيه عليه؛ لأن العلماء قلَّما نبهوا عليه على الخصوص، وبالله التوفيق.

فإن قيل: كيف تصح دعوى التَّفرِقة بين هذا[1] الاجتهاد المستَدلِّ عليه[2] وغيره من أنواع الاجتهاد، مع أنهما في الحكم سواء؟ لأنه إن كان غير منقطع فغيره كذلك؛ إذ لا يخلو أن يُراد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه بالكلية، وإن صحَّ ارتفاع بعض جزئياته، أو يراد أنه لا يصح ارتفاعه لا بالكُلِّية ولا بالجزئية[3]، وعلى كل تقدير فسائر أنواع الاجتهاد كذلك.

أما الأول: فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر؛ فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بدَّ من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك؛ فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو يُنظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباعٌ للهوى، وذلك كلّه فساد؛ فلا يكون بدٌّ من التوقُّف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤدٍّ إلى تكليف ما لا يطاق[4]؛ فإذاً لا بدَّ من الاجتهاد في كلِّ زمان؛ لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان.

---

(١) وهو تحقيق المناط بالمعنى الأول.

(٢) أي: على أنه لا يرتفع من الدنيا ما دام التكليف موجوداً.

(٣) لعل الأصل: «بالكلية أو بالجزئية»، أي: لا يخلو أن يكون مرادك بالانقطاع هو الارتفاع كلياً؛ بحيث لا يكون له وجود أصلاً، وأما ارتفاعه في بعض الجزئيات مع بقائه في البعض الآخر فليس بممنوع، أو يكون غرضك أنه لا يرتفع أصلاً ولا في جزئية، وقد فرَّع على الأول ما يفيد استواءهما في عدم الارتفاع كلياً، وعلى الثاني ما يفيد استواءهما في أنه لا ضرر من تعطل بعض الجزئيات في كل من النوعين.

(٤) أي: فدليلك بعينه يجري في الأنواع الثلاثة أيضاً؛ فرفع الاجتهاد فيها يؤدي إلى تكليف المحال؛ فلا وجه لهذه التفرقة، بقي أن يقال: إن هذا غير ما أجراه في الدليل هناك، حيث قال: «لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً»، والتزمنا هناك تصحيح كلامه بجعله من التكليف المحال، ورجعه إلى تكليف الغافل، ولكنه هنا جعله من تكليف ما لا يطاق، وهو التكليف بالمحال، وهو جائز عقلاً، غايته أنه غير واقع في الشرع، والظاهر أن غرضه هنا عين ما تقدم له.

وأما الثاني فباطل؛ إذ لا يتعطَّل مطلق التكليف بتعذُّر الاجتهاد في بعض الجزئيات، فيمكن ارتفاعه في هذا النوع الخاص وفي غيره؛ فلم يظهر بين الاجتهادين فرق.

فالجواب: أنَّ الفرقَ بينهما ظاهر، من جهة أنَّ هذا النوع الخاص كُلِّيٌّ في كلِّ زمان، عامٌّ في جميع الوقائع أو أكثرها، فلو فرض ارتفاعه لارتفع معظم التكليف الشرعي أو جميعه، وذلك غير صحيح؛ لأنه إن فرض في زمان ما ارتفعت الشريعةُ ضربةَ لازب[١]**، بخلاف غيره؛ فإن الوقائع المتجدِّدة التي لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة إلى ما تقدم؛ لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين، فيمكن**[٢]** تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة؛ فلا تتعطَّل الشريعة بتعطُّل بعض الجزئيات كما لو فرض العجز عن تحقيق**[٣]** المناط في بعض الجزئيات دون السائر؛ فإنه لا ضرر على الشريعة في ذلك، فوضح أنهما ليسا سواءً**[٤]**، والله أعلم.

المسألة الثانية: (شروط درجة الاجتهاد)

إنما تحصل[٥] **درجة الاجتهاد لمن اتّصف بوصفين:**

أحدهما: فهم[٦] **مقاصد الشريعة على كمالها.**

---

(١) ★ في الأصل: لازم. (٢) ★ في الأصل: فيكون.

(٣) ★ في الأصل: عن اجتهاد تحقيق.

(٤) إذ إنه إذا تعطلت الأنواع الثلاثة؛ فإنما يتعطل قليل من فروع الشريعة، بخلاف تحقيق المناط المستدل على عدم ارتفاعه؛ فإن تعطله يقتضي تعطل جميع فروع الشريعة، أو على الأقل معظمها.

(٥) سيأتي في المسألة الخامسة والسادسة ما يفيد أن هذا الحصر ليس حقيقياً، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط، وأن بعضها يحتاج لأكثر من الوصفين، وبعضها لا يتوقف عليهما.

(٦) لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذي جعله الأول، بل جعله السبب، أما التمكن من الاستنباط؛ فهو الذي اقتصرت عليه كتب الأصول المشتهرة، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنَّة، أي: ما يتعلق منهما بالأحكام، ثم بمعرفة مواقع الإجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ، وحال الرواة، وهذه هي المعارف التي أشار إليها المؤلف، ثم رأيتُ في «إرشاد الفحول» للشوكاني نقل الغزالي عن الشافعي ـ بعد بيان مفيد فيما ينبغي للمجتهد أن يعمله ـ؛ قال: «ويلاحظ القواعد الكلية أوّلاً، ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثقّل، فتُقَدَّمُ قاعدة الردع على مراعاة الاسم، فإن عَدَمَ قاعدةً كليَّة نظر في النصوص ومواقع الإجماع» اهـ. وهذا بعينه ما يشير إليه المؤلف هنا، وأوضحه إيضاحاً كافياً في المسألة الأولى من كتاب الأدلة؛ إلَّا أنه يبقى الكلام فيما نقله في «التبصرة» عن القرافي في نقض حكم الحاكم إذا خالف القياس والنص والقواعد، حيث قال: «ما لم يكن هناك معارض لها؛ فلا ينقض الحكم إجماعاً، كما في صحة عقد القراض والمساقاة والسَّلَم والحوالة ونحوها؛ فإنها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس، ولكن الأدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقيسة»، ولا يخفى مخالفة هذا لما قرره =

والثاني: التمكُّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

أما الأول: فقد مرَّ في كتاب المقاصد أنَّ الشريعة مبنيةٌ على اعتبار المصالح، وأنَّ المصالح إنما اعتُبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك[١] المكلَّف؛ إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنِّسَب والإضافات[٢]، واستقر بالاستقراء التام أنَّ المصالح على ثلاث[٣] مراتب؛ فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فَهِم عن الشارع فيه قصدَه في كلِّ مسألة[٤] من مسائل الشريعة، وفي كلِّ باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصفٌ هو السبب[٥] في تنزُّله منزلةَ الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني: فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكُّن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومِن هنا كان خادماً[٦] للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر

= المؤلف هنا، وما بسطه سابقاً، وما نقله الغزالي عن الشافعي، اللهم إلا أن يقال: معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد في كلام القرافي تخصيصه لها، والأخذ به في موضع المعارضة إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه؛ كالعرايا وسائر المستثنيات، كما تقدم للمؤلف هناك.

(١) أي: الإدراك البحت الذي لم يراع فيه الحيثية المذكورة.

(٢) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال، ووقت دون وقت، ولشخص دون شخص، وأن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه؛ فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعاً لما يراه المكلف مصلحة؛ لأنه لا يستتب الأمر مع ذلك، بل بحسب ما رسمه الشرع من إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة، ولو نافت الأهواء والأغراض ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [المؤمنون: ٧١]، وتقدم الدليل على ذلك، وأن العقلاء في الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى النصفة والعدل، بل مع الهرج، وكانت المصلحة تفوّت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أو قواعد؛ فجاء الشرع بالميزان الذي يجمع بين المصالح في كلِّ وقت.

(٣) أي: لا تعدوها وإن حصل اختلاف في بعض جزئياتها أنها من الضروريات أو من الحاجيات أو مكمِّلات إحداهما مثلاً.

(٤) هذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزُّؤ الاجتهاد، فأما على جواز ذلك وهو الراجح المختار للغزالي، وقال ابن السبكي: إنه الصحيح؛ فلا يشترط الفهم المذكور لغير المسألة التي يتعلق بها اجتهاده، قال في «المحصول»: «والحق أن صفة الاجتهاد تحصل في فنٍّ دون فن، بل في مسألة دون مسألة».

(٥) لا ينافي أنه لا بد من الوصف الآخر وهو التمكن؛ لأنه جعله شرطاً، وسمى هذا سبباً.

(٦) لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا بواسطة هذه المعارف، وقد تقدم أنه لا بد من الكليات التي هي المصالح والمفاسد مضمومة إلى الجزئيات التي هي الأدلة الخاصة من الكتاب والسنَّة والإجماع والقياس، وما يتعلق بها من المباحث المفصلة في كتب الأصول، وأنه لا يستغني بالكليات عن الجزئيات، ولا بهذه عن تلك؛ فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولاً، فهي تخدمها من هذه الجهة، وعند الاستنباط لا بد من ضمها معاً، =

ثمرة الفهم إلَّا في الاستنباط؛ فلذلك جعل شرطاً ثانياً، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛ لأنه المقصود، والثاني وسيلة.

لكن[١] هذه المعارف تارة يكون الإنسانُ عالماً بها مجتهداً فيها؛ وتارة يكون حافظاً لها مُتمكِّناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف؛ إلَّا أنه عالم بغايتها وأن له افتقاراً إليها في مسألته التي يجتهد فيها؛ فهو بحيث إذا عنَّت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلِّقة بمسألته؛ فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم. وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يُعتدُّ بها في نيل المعارف المذكورة.

فإن كان مجتهداً فيها كما كان مالكٌ في علم الحديث، والشافعيُّ في علم الأصول؛ فلا إشكال، وإن كان متمكِّناً من الاطلاع على مقاصدها؛ كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث؛ فكذلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده، وإن كان القسم الثالث؛ فإن تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك[٢]، فكالثاني؛ وإلا فكالعدم.

فصل: (العلوم التي يجب أن تتوفر في المجتهد)

وقد حصل من هذه الجملة أنه لا يلزم[٣] المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهداً في

= كما تقدم بسطه في أول مسألة في الأدلة؛ فلذا قال: «وفي استنباط الأحكام ثانياً»، وقد جعل التمكن شرطاً ثانوياً للحصول على درجة الاجتهاد، وفهم المقاصد شرطاً أولياً، حتى عبَّر عنه بالسبب الذي هو أقوى من الشرط وعلله بأنه المقصود، ولو جرى على ما سبق له لعلله بأن الكليات هي أهم الجزأين؛ إذ لا بد من اعتبار الجزئيات بها دائماً، بحيث لا يمكن أن يخرم الجزئي الكلي، بخلاف الجزئيات، فإنها وإن كانت تعتبر في الاستنباط؛ إلا أنه لا بد من ردّها إلى الكليات.

(١) ★ في الأصل: لكون.

(٢) سيأتي له أنه يصح أن يسلم المجتهد من القارئ، ومن المحدِّث، ومن اللغوي، ومن المؤرِّخ العالم بالناسخ والمنسوخ، ولم يشترط في هؤلاء أن يكونوا متهيئين لاستنباط الأحكام؛ حتى يأخذ عنهم المجتهد ويبني حكمه؛ فما معنى قوله: «كذلك؟» الذي يفيد أن ذلك التهيؤ له قيد لصحة أخذ المجتهد عنه ما يبني عليه استنباطه؟ نعم، في «شرح العضد» لابن الحاجب في مسألة تجزُّؤ الاجتهاد: «المفروض حصول جميع ما هو أمارة في المسألة في ظنه نفياً أو إثباتاً؛ إما بأخذه من مجتهد، وإما بعد تقرير الأئمة الأمارات».
ولكنه يحتمل أخذها من مجتهد في ذلك العلم الذي أخذ عنه فيه، وإن لم يكن مجتهداً في الأحكام بأن لم يكن مستوفياً كل الشرائط له؛ فتأمل.

(٣) هذه قضية توجه النفي فيها إلى الكلية؛ فتنحلّ إلى موجبة وسالبة جزئيتين، وهما ما أشار إليهما بقوله: «بل الأمر ينقسم»؛ فقوله: «فإن كان ثَمَّ علم» الجزئية الموجبة، وقوله: «وما سوى ذلك» الجزئية السالبة، ويمكن جعلهما كلّيتين هكذا: «كل علم لا يمكن أن يحصل... إلخ»، و«وكل علم يحصل وصف الاجتهاد من غير طريقه لا =

كلِّ علم يتعلَّق به الاجتهاد على الجملة، بل الأمر ينقسم؛ فإن كان ثَمَّ علم لا يمكن [أن] يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه؛ فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهداً فيه، وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه، وإن كان العلم به مُعيناً فيه، ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد؛ فهذه ثلاثة مطالب لا بدَّ من بيانها:

أما الأول: وهو أنه لا يلزم أن يكون مجتهداً في كلِّ علم يتعلَّق به الاجتهاد على الجملة، فالدليل عليه أمور:

أحدها: أنه لو كان كذلك؛ لم يوجد مجتهد إلا في الندرة ممن سوى[(١)] الصحابة، ونحن نمثِّل بالأئمة الأربعة: فالشافعي عندهم مقلِّد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته؛ وأبو حنيفة كذلك، وإنما عدّوا من أهله مالكاً وحده، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيض وغير ذلك، ويبني الحكم على ذلك، والحكم[(٢)] لا يستقل دون ذلك الاجتهاد، ولو كان مشترطاً في المجتهد الاجتهاد في كلِّ ما يفتقر إليه الحكم؛ لم يصح لحاكم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كلِّ ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجهه على المطلوب للطالب؛ وليس الأمر كذلك بالإجماع.

= يلزم أن يكون مجتهداً فيه»؛ فالمطلبان الأخيران ليسا أمراً زائداً على المطلب الأول، بل هما تفصيله ومآله، كما يقتضيه قوله: «بل الأمر ينقسم»، ولذلك ترى الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالاً على الثالث خاصة، وعندما أراد الاستدلال على الثالث؛ لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول، والتزم أن يقول: «فقد مر ما يدل عليه»، وحينئذٍ؛ فهما مطلبان لا ثلاثة عند التحقيق.

(١) ولماذا نستثني الصحابة؟ وهم كغيرهم لا يتأتى لأحدهم أن يكون عالماً بكلِّ ما يتوقف عليه الاجتهاد؛ من تجارب، وطب، وغير ذلك، ولا بدَّ لهم من الرجوع إلى غيرهم في كثير مما يتوقف عليه الاجتهاد كما هو الواقع. قلت: وفي الأصل: ومما سوى.

(٢) أي: والحكم الذي بناه لا يستغني عن ذلك الاجتهاد الذي رجع فيه لغيره من هؤلاء، فلو كان لا بد في المجتهد أن يكون مجتهداً في كلِّ ما يتعلق به الاجتهاد؛ لكان هؤلاء الأئمة غير مقبول منهم الاجتهاد، وهو باطل، وقوله: «ولو كان مشترطاً. . . إلخ» هذا دليل ثانٍ، محصّله: لو كان هذا شرطاً لزم ألا يجلس للقضاء بين الناس إلَّا مجتهد في كلِّ ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للآخر، وليس كذلك بإجماع؛ فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط في الجزئيات غالباً، ولذلك أجمعوا على اجتهاده ﷺ في القضاء، مع اختلافهم في كون الاجتهاد في استنباط الأحكام من رتبته ﷺ؛ فلا يسلّم قياس الاجتهاد على القضاء في عدم لزوم العلم بكلِّ ما يتوقف عليه الحكم.

والثاني[١]: أنَّ الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل[٢] بنفسه، ولا يلزم في كلِّ علم أنْ تبرهن مقدِّماته فيه بحال، بل يقول العلماء: إنَّ مَن فعل ذلك؛ فقد أدخل في علمه علماً آخر ينظر فيه بالعَرَض لا بالذات، فكما يصح للطبيب أنْ يُسلّم من العلم الطبيعي أن الأُسطُقُصات[٣] أربعة، وأنَّ مِزاج الإنسان أعدل الأمزجة، فيما يليق أن يكون عليه مزاج الإنسان، وغير ذلك من المقدِّمات، كذلك يصح أن يُسلِّم المجتهدُ من القارئ، أن قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ﴾ [المائدة: ٦] بالخفض، مرويٌّ[٤] على الصحة، ومن المحدِّث أن الحديث الفلاني صحيح أو سقيم، ومن عالم[٥] الناسخ والمنسوخ أن قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ﴾ [البقرة: ١٨٠] منسوخ بآية المواريث، ومن اللُّغوي أن القرء يُطلق[٦] على الطُّهر والحيض، وما أشبه ذلك، ثم يبني عليه الأحكام، بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين، وهي مبنية على مقدِّمات[٧] مُسلَّمة في علم آخر، مأخوذة في علم

---

(١) هو في الحقيقة دليل ثالث.

(٢) ليس هناك علم يقال له «علم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية» له موضوع يميزه عما سواه؛ حتى يعد كل ما خرج عنه نظراً في عرضي العلم لا في ذاتي له، فإن كان مراده المعارف التي ينبني عليها التمكن في الاجتهاد؛ فذلك ما نحن بسبيل معرفته، وتمييز ما يتوقف عليه مما لا يتوقف عليه؛ فبعد أن يمتاز ما يتوقف عليه يقال: إن ما زاد عنه يكون البحث فيه أشبه شيء بإدخال علم في آخر، وهو في اصطلاحهم غير محمود، وبالجملة؛ فهذا الدليل أشبه بالشعريات ما لم يمحص الأمر ويحصر ما يتوقف عليه الاجتهاد توقفاً أصلياً كما أشرنا إليه.

(٣) ★ كلمة يونانية استعملها الفلاسفة في التعبير عن العالم السفلي، وعندهم أربعة أجرام تسمى الأركان والاسطقصات والعناصر، أعلاها النار ثم الهواء ثم الماء ثم الأرض. انظر «رسائل ابن حزم»: (٤/ ٣٧١)، و«سرور النفس بمدارك الحواس الخمس» ص١٦٧.

(٤) ليس في هذا اجتهاد حتى يقال: إنه أخذ من المجتهد كما تقدم له في مثال الطبيب، إنما هو مجرد الرواية والتلقي، ويشترك المجتهد في ذلك مع المروي عنه بمجرد الرواية؛ إلا أن يقال: إنه لا يلزمه في الرواية حينئذٍ أن يعرف طرقها وطبقات الرواة لها، بخلاف عالم القراءات الذي يعد فنياً أو نسميه خصيصاً، وهذا إذا اشترطنا في الأخذ عنه أن يكون بالغاً هذه المرتبة وإن كانت عبارته هنا لا تفيد ذلك؛ لأنه اكتفى بقوله: «مروي على وجه الصحة»، ولا يخفى أن هذا يكفي فيه مجرد تلقي الرواية.

(٥) ★ في الأصل: علم.

(٦) ينافي ما سيأتي له أنه لا بدَّ أن يكون مجتهداً في اللغة، بحيث يساوي العرب في فهمها مفردات وتراكيب، ومن ينقص عن ذلك لا يعتد بقوله في فهم الكتاب والسنَّة كما سيأتي له في الحاصل آخر المسألة.

(٧) كوجود الدائرة الذي سيمثل به، وكوجود الزاوية؛ فإنهما يرجعان إلى علم وجود الكم المتصل المبرهن عليه في غير الهندسة، وكذا العدد بالنسبة للكم المنفصل.

الهندسة على التقليد، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية، ولم يكن ذلك قادحاً في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه، وقد أجاز(١) النُّظَّار وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكِر لوجود الصانع والرسالة والشريعة؛ إذ كان الاجتهاد إنما ينبني(٢) على مقدِّمات تفرض صحَّتها، كانت كذلك في نفس الأمر أوْ لا، وهذا أوضح من إطناب فيه.

فلا يقال: إنَّ المجتهد إذا لم يكن عالماً بالمقدِّمات التي يبني عليها لا يحصل له العلم بصحة اجتهاده.

لأنا نقول: بل يحصل له العلم بذلك؛ لأنه مبني على فرض(٣) صحَّة تلك المقدِّمات، وبرهان الخلْف(٤) مبني على مقدِّمات باطلة في نفس الأمر، تفرض صحيحة فيبنى عليها، فيفيد البناء عليها العلم بالمطلوب؛ فمسألتنا كذلك.

والثالث: أنَّ نوعاً من الاجتهاد لا يفتقر إلى شيء من تلك العلوم أن يعرفه، فضلاً أن يكون

---

(١) في «التحرير» و«شرحه» و«منهاج البيضاوي» شرطية الإيمان، ثم ما هي ثمرة هذا التجويز؟ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الأحكام الشرعية ـ وهو غير معقول ـ أم يعمل هو بها؟ وهذا لا يعنينا ولا يعد اجتهاداً في الشريعة، وقوله: «تفرض صحتها» هذا غير كافٍ، بل لا بدَّ من تأكده صحتها حتى يكون معتقداً أو ظاناً صحة الحكم، أما مجرد الفرض؛ فلا يؤدي إلى حكم مظنون فضلاً عن معتقد، وهذا يكر أيضاً على اجتهاد الكافر؛ لأنه لا يعتقد صحة المقدمات التي ينبني عليها اجتهاده في الشريعة؛ لأنها الكتاب والسنَّة وما يرجع إليهما، قال في «التحرير» و«شرحه»: «وأما العدالة؛ فشرط قبول فتواه؛ فإنه لا يقبل قول الفاسق في الديانات، لا شرط صحة الاجتهاد، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد؛ فله أن يأخذ باجتهاد نفسه» اهـ. فليس الكلام في الكافر على ما رأيت، وقال الآمدي: «شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصدقاً بالرسول وما جاء به».

(٢) ★ في الأصل: يبنى.

(٣) وهل فرض الصحة يحصل الظن أو العلم بصحة النتيجة، أو أنه يؤول الأمر إلى أن ما يكون عنده ليس بعلم ولا ظن، بل إن صحت المقدمات وهو لا يعلم صحتها تكون النتيجة صحيحة؟ فتأمل.

(٤) المتقدمون من المناطقة على تركبه من قياسين: اقتراني شرطي، ثم استثنائي، هكذا: لو لم يكن المطلوب حقّاً لكان نقيضه حقّاً، ولو كان نقيضه حقّاً لكان المحال ثابتاً، ونتيجة هذا لو لم يكن المطلوب حقًّا لكان المحال ثابتاً توضع في الاستثنائي، ويستثنى نقيض تاليها، هكذا، لكن المحال غير ثابت؛ فالمطلوب حق. وبعض المتأخرين على أنه قياس استثنائي فقط مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب، وتاليها أمر محال يستثنى فيه نقيضه، وعلى كل حال؛ فالصدق والكذب في الاقتراني الشرطي وكذا في الاستثنائي المتصل إنما يرجع إلى وجود الارتباط والتلازم وعدمهما، وإنتاجها يتوقف على كون ذلك كلياً ودائماً؛ فأين تكون المقدمات الباطلة في نفس الأمر التي يبنى عليها فتفيد العلم بالمطلوب؟ فكلامه غير واضح.

مجتهداً فيه، وهو الاجتهاد في تنقيح[1] المناط، وإنما يفتقر[2] إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة، وإذا ثبت نوعٌ من الاجتهاد دونَ الاجتهاد[3] في تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه، وهو المطلوب.

فإن قيل: إن جاز أن يكون مقلِّداً في بعض ما يتعلَّق بالاجتهاد لم تصفُ له مسألة معلومة فيه؛ لأن مسألة يقلِّد في بعض مقدماتها لا تكون مجتهداً فيها بإطلاق، فلم يمكن أنْ يوصفَ صاحبُها بصفة الاجتهاد بإطلاق، وكلامنا إنما هو في مجتهد يُعتمَدُ على اجتهاده بإطلاق، ولا يكون كذلك مع تقليده في بعض المعارف المبني عليها.

فالجواب: أنَّ ذلك شرطٌ في العلم بالمسألة[4] المجتهد فيها بإطلاق، لا شرطٌ في صحة الاجتهاد؛ لأن تلك المعارف ليست جزءاً من ماهية الاجتهاد، وإنما الاجتهاد يتوصل إليه بها، فإذا كانت محصَّلةً بتقليد أو باجتهاد أو بفرض[5] محال، بحيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حُصِّل هذا ثم بنَى عليه؛ كان بناؤه صحيحاً؛ لأن الاجتهاد هو استفراغ الوُسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم، وهو قد وقع.

---

(١) كيف وهو لا يكون إلا في أوصاف تضمنها نص الشارع، وهو عربي يحتاج فهمه إلى الرتبة العربية المشترطة.

(٢) قال فيما تقدم: إنَّ التمكن من الاستنباط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة، وإنه خادم للأول، وهو فهم مقاصد الشريعة؛ فقوله: «وإنما يفتقر إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شيء من تلك العلوم» لا يتأتى مع سابق الكلام؛ لأنه على ما تقدم لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل، وإن لم يحتج إليها عند التخريج، وإنما يصح ذلك إذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليداً؛ فتأمل.

(٣) بل دليله ينتج أكثر من ذلك؛ فيقال: وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هذه العلوم رأساً فضلاً عن الاجتهاد فيها؛ ثبت مطلق الاجتهاد بدون تلك المعارف وبدون الاجتهاد فيها، ثم لا يخفى أن هذا غير ما أصّله أولاً من جعله شرطاً للحصول على صفة الاجتهاد، وهذا يزيد ما أشرنا إليه في الكلام على الحصر في الوصفين بياناً ووضوحاً.

(٤) ★ في (د): بمسألة، لذا قال دراز: لعل الأصل: المجتهد فيها مجتهد بإطلاق.

(٥) مبني على ما سبق له، وقد علمت أن هذه توسعة في الكلام لا محل لها؛ لأنه لا يعد من بذل الوسع الكافي في الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج إلى أمارة أن المجتهد في علم هذه الأمارة يسلم بما حصل عليه منها، ثم يبني على هذا الفرض استنباطه حكماً شرعياً يجب عليه العمل به ويقلد فيه، بمجرد هذا الفرض الذي ليس من نوع التقليد، ولا نوع الاجتهاد في هذه الأمارة، وما سلم له في الوجه الثاني كان من باب التقليد للعالم المحدّث ومن معه، وسيقول بعد: «ثم اجتهدوا على مقدمات مقلد فيها»، ولم يأت بمثال للمقدمات المفروضة التي كرر الكلام فيها.

ويبيِّن ذلك ما تقدَّم في الوجه الثاني، وأنَّ العلماء[١] الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس، كمالك، والشافعي، وأبي حنيفة، كان لهم أتباعٌ أخذوا عنهم وانتفعوا بهم، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد، مع أنهم عند الناس مقلِّدون في الأصول لأئمتهم، ثم اجتهدوا بناءً على مقدِّمات مقلَّدٍ فيها، واعتُبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم، وعمل على وفقها، مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقتهم.

فصار قول ابن القاسم أو قول أشهب أو غيرهما معتبراً في الخلاف على إمامهم، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة، والمُزَني والبُوَيطي مع الشافعي؛ فإذاً لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بمسألة المجتهد فيها.

وأما الثاني من المطالب: وهو فرضُ علمٍ تتوقَّف صحة الاجتهاد عليه، فإذا كان ثَمَّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلَّا بالاجتهاد فيه؛ فهو بلا بُدٍّ مضطرٌّ إليه؛ لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهاد دونه؛ فلا بدَّ من تحصيله على تمامه، وهو ظاهر.

إلا أن هذا العلم مبهمٌ في الجملة، فيسأل عن تعيينه.

والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علمُ اللغة العربية، ولا أعني بذلك النَّحو وحدَه، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلِّقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معاني كيف تصوّرت، ما عدا علم الغريب[٢]، والتصريف المسمَّى بالفعل، وما يتعلَّق بالشِّعر من حيث هو شِعر، كالعَروض والقافية؛ فإن هذا غير مفتقرٍ إليه هنا، وإن كان العلم به كمالاً في العلم بالعربية، وبيان تعيُّن[٣] هذا العلم ما تقدَّم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية؛ فلا يفهمها حقَّ الفهم إلا مَن فَهِم

(١) هذا المثال أظهر من الأمثلة التي ذكرها في الدليل الثاني من التسليم للقارئ واللغوي. . . إلخ؛ لأنه لم يقدم دليلاً على صحة هذا التسليم، بل أرسلها دعوى مجردة، أما هذا المثال؛ فواضح؛ لأنه لا ينازع أحد في التسليم لمثل ابن القاسم وأبي يوسف في الاجتهاد، والمخالفة في بعض الفروع لمالك وأبي حنيفة، واعتبار اجتهادهما صحيحاً.

(٢) لعله لا يريد الغرابة بالمعنى الأعم الذي يشمل ما لا يخل بالفصاحة وما يخل بها، بل يريد الثاني حتى يكون للاستثناء وجه في عدم الحاجة إليه؛ لأنه لا يوجد في القرآن أصلاً، أما المعنى الأول؛ فهو موجود قطعاً، والاجتهاد يتوقف عليه؛ لأنه تعريف بمعنى المفردات.

(٣) ★ في الأصل: تعلُّم.

اللغة العربية حقَّ الفهم؛ لأنهما سيان[١] في النمط ما عدا وجوه الإعجاز؛ فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية؛ فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً؛ فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية؛ فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة؛ فكان فهمه فيها[٢] حجَّة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجَّة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقَصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكلُّ مَن قَصُر فهمه لم يُعدّ حجَّة، ولا كان قوله فيها مقبولاً.

فلا بدَّ من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها؛ كالخليل وسيبويه والأخفش والجَرْمي والمازِني ومَن سواهم، وقد قال الجَرْمي[٣]: «أنا منذ ثلاثين سنة أُفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه».

وفسَّروا ذلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحبَ حديث، وكتابُ سيبويه يتعلّم منه النَّظر والتفتيش، والمراد بذلك أن سيبويه وإن تكلَّم في النحو؛ فقد نبّه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرُّفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوعٌ والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو يبيِّن في كلِّ باب ما يليق به، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني، فمن هنالك كان الجَرْمي على ما قال، وهو كلام يُروى عنه في صدر «كتاب سيبويه» من غير إنكار.

ولا يقال: إنَّ الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية؛ فقالوا: ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبي عبيدة والأصمَعي، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة، وإنما يكفيه أن يحصِّل منها ما تتيسَّر به معرفة ما يتعلَّق بالأحكام بالكتاب[٤] والسنَّة.

---

(١) أي: إن ما ورد في الشريعة من الكتاب والسنَّة وما ورد من كلام العرب من نمط واحد وطريق واحد، سوى ما اختصا به من المزايا التي ترتفع بها درجة الكلام في الحسن والقبول؛ فالقرآن انفرد عن سائر كلام العرب بمزايا جعلته معجزاً للبشر عن الإتيان بسورة منه، والحديث امتاز بما جعله يفوق غيره من كلامهم وإن لم يبلغ درجة الإعجاز.

(٢) يعني: فهمه من حيث ما يفيده الكلام العربي، وليس المراد أنه بمجرد ذلك يكون مجتهداً في الشريعة ويؤخذ بقوله فيها، بل لا بدَّ من ضمِّ الصفات الأخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذلك.

(٣) ★ هو أبو عمر صالح بن إسحاق البصري الجرمي مولى لهم، نزل في جَرْم؛ فنُسِب إليهم، إمام العربية، وكان صادقاً ورعاً خيِّراً، إليه انتهى علم النحو في زمنه، له مؤلفات منها «الأبنية»، و«العروض»، و«غريب سيبويه»؛ توفي سنة (٢٢٥هـ). انظر «سير أعلام النبلاء»: (١٠/ ٥٦١)، و«الأعلام»: (٣/ ١٨٩).

(٤) لعل الأصل: من الكتاب.

لأنا نقول: هذا غير ما تقدم[١] تقريره، وقد قال الغزالي[٢] في هذا الشرط: «إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامِّه وخاصِّه، ومحكَمِه ومتشابهه، ومطلَقه ومقيَّده، ونصِّه وفحواه، ولحنه ومفهومه».

وهذا الذي اشرط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد؛ ثم قال: «والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلُغ مبلَغ الخليل والمبرّد، وأن يعلَم جميع اللغة ويتعمَّق في النحو».

وهذا أيضاً صحيح؛ فالذي نفى اللزوم فيه[٣] ليس هو المقصود في الاشتراط، وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي[٤] العربي في ذلك المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق؛ فكذلك المجتهد في العربية، فكذلك المجتهد في الشريعة، وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبني في العربية على التقليد المحض؛ فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أَوْلى به منه، وإنْ كان ممن تعقد عليه الخناصر جلالةً في الدِّين، وعلماً في الأئمة المهتدين.

وقد أشار الشافعي في «رسالته» إلى هذا المعنى[٥]، وأن الله خاطب بكتابه[٦] العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها؛ ثم ذكر مما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعامّ مراداً به ظاهره، وبالعامّ يراد به العام ويدخله الخصوص، ويُستدلُّ على ذلك ببعض ما يدخله[٧] في الكلام، وبالعامّ يراد به الخاص، ويعرف بالسياق، وبالكلام ينبئ أوله عن آخره، وآخره عن

---

(١) من أن من لم يبلغ شأو العرب والصحابة في فهم اللغة لم يكن قوله حجة.

(٢) ★ في «المستصفى»: (٤/ ١٢).

(٣) أي: وهو علم جميع اللغة لم نشترطه؛ لأننا إنما اشترطنا أن يساوي العربي في فهم اللغة، ولم نشترط أن يعرف الجميع؛ لأن العربي لا يعرف جميع اللغة، ولا يدقق تدقيقات متعمقة مثل ما للخليل مثلاً، وهذا لا يمنع أن يشترط الاجتهاد في اللغة بناء على كلام الغزالي نفسه، حيث قال: «القدر الذي يفهم به خطاب العرب... إلخ»؛ لأن هذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد.

(٤) انظر إذاً ما اشتهر عن أبي حنيفة من عدم إجادته اللغة؛ فهذا يدل على عدم صحة ما اشتهر.

(٥) بعد أن ذكر في «الاعتصام» مهم ما قاله الشافعي في هذا المعنى وأمثلته؛ قال: «وإنما أتى الشافعي بالأغمض من طرائق العرب؛ لأن سائر تصرفاته بسطها أهل فنون اللغة من نحو وبيان... إلخ، وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال». قلت: وانظر «الرسالة» ص١٧٣.

(٦) ★ في (د): العرب بكتابه.

(٧) ★ في الأصل: يدخل.

أوله، وأن تتكلَّم بالشيء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة، وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد.

ثم قال: «فمن جهل هذا من لسانها ـ وبلسانها نَزل الكتابُ وجاءت به السنَّة ـ فتكلَّف القولَ في علمها تَكلُّف ما يجهلُ بعضَه، ومن تكلَّف ما جَهِل وما لم يُثبته معرفةً كانت موافقةُ الصواب[1] إن وافقه من حيث لا يعرفُه غيرَ محمودة، وكان بخطئه غيرَ معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمُه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه».

هذا قوله، وهو الحق الذي لا محيص عنه، وغالب ما صنِّف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التي تكفَّل المجتهدُ فيها بالجواب عنها، وما سواها من المقدمات؛ فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصوراً وتصديقاً؛ كأحكام النسخ، وأحكام الحديث[2]، وما أشبه[3] ذلك.

فالحاصل: أنه لا غنى بالمجتهد[4] في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهمُ خطابها له وصفاً غير متكلَّف ولا متوقَّف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب.

وأما الثالث من المطالب: وهو أنه لا يلزم في غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالماً بها؛ فقد مرَّ ما يدلُّ عليه؛ فإن المجتهد إذا بنى اجتهاده على التقليد في بعض المقدمات السابقة عليه؛ فذلك لا يضرُّه في كونه مجتهداً في عين مسألته؛ كالمهندس إذا بنى بعض براهينه على صحة وجود الدائرة مثلاً، فلا يضره في صحة برهانه تقليدُه لصاحب ما بعدَ الطبيعة وهو المبرهِن على وجودها، وإن كان المهندس لا يعرف ذلك بالبرهان، وكما قالوا في تقليد الشافعي في علم الحديث، [و] لم يقدح ذلك في صحة اجتهاده، بل كما يبني القاضي في تغريم قيمة المتلَف على اجتهاد المقوِّم للسِّلع وإن لم يعرف هو ذلك، ولا يُخرجه ذلك عن درجة الاجتهاد، وكما بنى مالكٌ أحكام الحيض والنِّفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن، وإن كان هو غير عارف به، وما أشبه ذلك.

---

(١)★ في «الرسالة»: ص١٧٧ يثبته معرفته؛ كانت موافقته للصواب.

(٢)★ في الأصل: التحديث.

(٣) كأسباب النزول ومواقع الإجماع.

(٤)★ كذا في (د) والأصل، وفي بعض النسخ المطبوعة: للمجتهد.

المسألة الثالثة: (بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها)

الشريعة كلُّها ترجع[1] إلى قول واحد في فروعها وإنْ كثُر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك، والدليل عليه أمور:

أحدها: أدلَّة القرآن، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا[2] كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فنفى أن يقع فيه الاختلاف ألبتة، ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال.

وفي القرآن: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩]، وهذه الآية صريحة في رفع[3] التنازع والاختلاف؛ فإنه ردَّ المتنازعين إلى الشريعة، وليس ذلك إلا ليرتفع الاختلاف، ولا يرتفع الاختلاف إلا بالرجوع إلى شيءٍ واحد؛ إذ لو كان فيه ما يقتضي الاختلاف لم يكن في الرجوع إليه رفعُ تنازع، وهذا باطل[4].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟[5] وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ﴾ الآية [آل عمران: ١٠٥]،

---

(١) أي: فليس من مقاصد الشرع وضع حكمين متخالفين في موضوع واحد، بل لا يريد إلا طريقاً واحداً في الواقع، ولا ينافي هذا حصول اختلاف من المجتهدين من الطريق الذي يريده الشارع.

(٢) مبني على أن المراد الاختلاف في الأحكام الشرعية، ومنعه بعضهم بوقوع هذا الاختلاف فعلاً، وقال: المراد به التناقض في المعنى والقصور عن البلاغة؛ فالأول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لا يكون كذلك، ويكون العقل موافقاً لبعض أحكامه دون بعض، والثاني بتفاوته في النظم ركّة وفصاحة، وبلوغاً لحد الإعجاز في البعض دون البعض، وكل ذلك يكون سببه نقصان القوة البشرية وتخاذلها عن الوفاء بمواجب الصحة الكاملة والإعجاز التام، على أن الآية في وصف القرآن، وهو أخص من مطلق الشريعة؛ فإنها كما تشمله تشمل السنَّة والإجماع والقياس وسنَّة الصحابة كما تقدم؛ فالدليل أخص من المدعى، ولكن المانع لا يتأتى له إثبات الاختلاف في الأحكام الشرعية أيضاً بالمعنى الذي يريده المؤلف، وهو تعارض أدلتها في نفس الأمر، فيرجع إلى المعنى الذي يقرره المؤلف.

(٣) أي: عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها، والاستدلال بهذه الآية تامّ يشمل القرآن والسنَّة وغيرهما مما ينبني عليهما.

(٤) أي: عبث لا يطلبه الله تعالى، أي: وقد طلب منهم الرجوع إليهما لرفع التنازع، والرجوع إلى ما يقتضي الاختلاف لا يمكن أن يحقق المطلوب، فيكون عبثاً؛ إلا أنه مع قوة هذا الدليل على المدعى تبقى شبهة في المقام، وهي أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنَّة قد لا يرتفع النزاع بينهم، وقد يجاب عنها بأنه لم يقل: إن رددتموه ارتفع قطعاً وبطريقة كلّية.

(٥) وقد يقال: إنَّ التفرّق المنهي عنه التفرق بالعداوة، والاختلاف في أصول الدِّين، وتكفير بعضهم بعضاً، كما هو =

والبينات هي الشريعة، فلولا أنها لا تقتضي الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم: مِن بعدِ كذا، ولكان لهم فيها أبلغُ العذر، وهذا غير صحيح، فالشريعة لا اختلاف فيها.

وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٥٣]؛ فبيَّن أن طريق الحق واحد، وذلك عامٌ في جملة الشريعة وتفاصيلها.

وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ولا يكون حاكماً بينهم إلا مع كونه قولاً واحداً فصلاً بين المختلفين.

وقال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ الآية إلى قوله: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، ثم ذكر بني إسرائيل وحذَّر الأُمة أن يأخذوا بسنّتهم؛ فقال: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ١٤].

وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦]، والآياتُ في ذمِّ الاختلاف والأمرِ بالرجوع إلى الشريعة كثيرٌ، كله قاطع في أنها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذٍ وقولٍ واحد، قال المُزَنِيُّ صاحب الشافعي: «ذمَّ اللّٰهُ الاختلافَ وأمرَ عنده بالرجوع إلى الكتاب والسنّة؛ فلو كان الاختلاف من دينه ما ذمَّه، ولو كان التنازع من حكمه ما أمرهم بالرجوع عنده إلى الكتاب والسنة»[1].

والثاني: أن عامة[2] أهل الشريعة أثبتوا في القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ على الجملة، وحذَّروا من الجهل به والخطأ فيه، ومعلومٌ أنَّ الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين

= الواقع في شأن هؤلاء اليهود والنصارى، الذين نعى عليهم هذا التفرق والاختلاف، ولو كان كما يقول؛ لكان المسلمون وأولهم الصحابة قد وقعوا فيما نهوا عنه، ولكان يترتب عليه الجزاء الذي ترتب على تفرق اليهود والنصارى، معاذ الله؛ فقوله: «والبينات هي الشريعة»، نقول: بل أخص؛ فلا ينتج المطلوب.

(١) ★ ذكره ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»: ١٧٠٩.

(٢) لم يخالف إلا أبو مسلم الأصفهاني من المسلمين في وقوعه في شريعة واحدة، والصحيح أن خلافه لفظي؛ لأنه يسميه تخصيصاً، ولم يخالف فيه من الملل الأخرى سوى الشمعونية من اليهود، ذهبوا إلى امتناعه عقلاً وسمعاً، والعنانية منهم إلى امتناعه سمعاً، أما العيسوية منهم أصحاب [أبي] عيسى الأصفهاني؛ فيجيزونه عقلاً وسمعاً، واعترفوا بنبوة سيدنا محمد ﷺ، ولكنهم قالوا: للعرب خاصة.

★ انظر «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٥٣٤)، و«شرح مختصر الروضة»: (٣/ ٢٦٦)، و«قواطع الأدلة»: (١/ ٤١٩)، و«المحصول»: (٣/ ٢٩٤)، و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٤٣).

يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، والفرض خلافه؛ فلو كان الاختلاف من الدِّين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ - من غير نصٍّ قاطع فيه - فائدة[1]، ولكان الكلام في ذلك كلاماً فيما لا يجني ثمرة؛ إذ كان يصح العمل بكلِّ واحد منهما ابتداءً ودواماً، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين، لكن هذا كله باطل بإجماع؛ فدلَّ على أنَّ الاختلاف لا أصل له في الشريعة، وهكذا القول في كلِّ دليل مع معارضه؛ كالعموم[2] والخصوص، والإطلاق والتقييد، وما أشبه[3] ذلك، فكانت تنخرم هذه الأصول كلّها، وذلك فاسد، فما أدى إليه مثله.

والثالث: أنه لو كان في الشريعة مَساغٌ للخلاف لأدَّى إلى تكليف ما لا يُطاق؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع؛ فإما أن يقال: إن المكلَّف مطلوبٌ بمقتضاهما أوْ لا، أو مطلوبٌ بأحدهما دون الآخر، والجميع غير صحيح؛ فالأول يقتضي «افْعَلْ» «لا تفعَلْ» لمكلَّفٍ واحد من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يُطاق، والثاني باطل؛ لأنه خلاف[4] الفرض، وكذلك الثالث؛ إذ كان الفرض توجُّه الطلب بهما؛ فلم يبق إلَّا الأول؛ فيلزم منه ما تقدم.

لا يقال: إنَّ الدليلين بحسب شخصَيْن أو حالَيْن؛ لأنه خلاف الفرض، وهو أيضاً قول واحد لا قولان؛ لأنه إذا انصرف كلُّ دليل إلى جهة لم يكن ثَمَّ اختلاف، وهو المطلوب.

والرابع: أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جِزافاً[5] من غير نظر في ترجيحه على

---

(١) أي: لما كان هناك مقتض للبحث والاجتهاد عن الناسخ والمنسوخ، بل كان يجب الوقوف في ذلك عند حد ما ثبت بنص قاطع فقط.

(٢) أي: فكان لا يلزم البحث عن المخصصات للعام مع أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصص إجماعاً.

(٣) أي: كالترجيح بين الأدلة المتعارضة.

(٤) لأن محصل الثاني أنه غير مطلوب بمقتضى الدليلين، والفرض توجه الطلب، ولم يقل: إنه تكليف بما لا يطاق؛ لأنه لا يكون كذلك إلا لو كان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوب بضد ذلك مثلاً، وقوله: «وكذا الثالث»؛ أي: يلزمه خلاف الفرض؛ لأن الفرض أنهما مقصودان معاً للشارع؛ فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر، وقوله: «فلم يبق إلا الأول»؛ أي: لم يبق غيرمخالف لأصل المفروض إلا الأول، وقد بطل بكونه تكليف ما لا يطاق.

(٥) لأنه إنما يصح أن يعمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافاً إذا كان الاختلاف أصلاً في الدِّين، والحاجة إلى =

الآخر، والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة؛ إذ لا فائدة فيه ولا حاجة إليه على فرض ثبوت الخلاف أصلاً شرعياً؛ لصحة وقوع التعارض في الشريعة، لكن[1] ذلك فاسد؛ فما أدى إليه مثله.

والخامس: أنه شيء لا يتصوّر؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع مثلاً لم يتحصَّل مقصوده؛ لأنه إذا قال[2] في الشيء الواحد: «افعل» و«لا تفعل»؛ فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل؛ لقوله: «لا تفعل»، ولا طلب تركه لقوله: «افعل»؛ فلا يتحصَّل للمكلَّف فهم التكليف؛ فلا يتصوَّر توجُّهه على حال، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها إلى التطويل لفساد الاختلاف في الشريعة.

فإن قيل: إن كان ثَمَّ ما يدلُّ على رفع الاختلاف فثَمَّ ما يقتضي وقوعه في الشريعة، وقد وقع، والدليل عليه أمور:

منها: إنزال المتشابهات[3]؛ فإنها مجال للاختلاف؛ لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك، هذا وإن كان التوقّف فيها هو المحمود؛ فإنَّ الاختلاف فيها قد وقع، ووضع الشارع لها مقصود له، وإذا كان مقصوداً له وهو عالم بالمآلات؛ فقد جعل سبيلاً إلى الاختلاف، فلا

= الترجيح لا تكون إلا لأن الحق واحد علينا تعرفه، ولعله لهذه المزية التي انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ وما معهما، أفرده بهذا الدليل الرابع، مع إمكان دخوله في قوله: «وما أشبه ذلك»، كما أشرنا إليه، وإن كان بيانه في قوله: «إذ لا فائدة فيه» هو البيان السابق بعينه، ولو صور الدليل هكذا: اتفقوا على إثبات الترجيح، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً بدون نظر في طرق ترجيحه، والقول بثبوت الخلاف يرفع لزوم النظر في الترجيح، ويصحح أخذ أحد الدليلين جزافاً؛ لكان لإفراد الترجيح بدليل رابع وجه؛ لأن ما تقدم في الثاني مأخذه أن البحث في العموم وما معه لا تجنى له ثمرة، والمأخذ في هذا الدليل أن قولهم بلزوم الترجيح يتنافى مع كون الاختلاف أصلاً في الدِّين، ولا يخفى أن مثله يقال في العموم والإطلاق كما أشرنا إليه.

(١) ★ في الأصل: لكان.

(٢) هذا ليس بعيداً عن الاحتمال الأول في الدليل الثالث الذي قرره بأنه تكليف بما لا يطاق، غايته أنه قرره هنا من جهة فهم المكلَّف، وأنه لا يتأتى له أن يفهم المكلف به، ويكون حينئذٍ خللاً في المأمور، وتقدم أن ذلك من التكليف المحال الراجع إلى تكليف الغافل، فعلى فرض أنه يقصد ذلك لا يكون الفرق إلا من جهة التصوير والتقرير لا غير؛ لأنه يمكن تصوير الاحتمال المذكور به؛ فلا تكون هناك حاجة إلى هذا رأساً، إلا أن يقال: إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصد من التكليف، يعني: فيكون عبثاً، وهذه جهة أخرى لإبطاله غير جهة تكليف ما لا يطاق في الدليل الثالث، وهذا ما يفيده قوله: «لم يتحصل مقصوده»، وإن كان في استدلاله بعد ذلك نحا نحو لزوم التكليف المحال كما أشرنا إليه.

(٣) المراد بها المتشابهات الحقيقية، وقوله: «ومنها الأمور الاجتهادية» هي المتشابهات الإضافية.

يصح أن ينفى عن الشارع رفع[١] مجال الاختلاف جملة.

ومنها: الأمور الاجتهادية التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالاً؛ فكثيراً ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية[٢] وغير قياسية، بحيث يظهر بينها التعارض، ومجال[٣] الاجتهاد مما[٤] قصده الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التي يختلف في أمثالها النُّظّار ليجتهدوا فيثابوا على ذلك، ولذلك نبّه في الحديث على هذا المقصد بقوله عليه [الصلاة و] السلام: «إذا اجتهدَ الحاكمُ فأخطأ فله أجرٌ وإنْ أصابَ فله أجران»[٥]؛ فهذا موضع آخر من وضع الخلاف بسبب وضع محاله.

ومنها: أن العلماء الراسخين والأئمة[٦] المتقين اختلفوا[٧]: هل كل مجتهد مصيب؟ أم المصيب واحد؟ والجميع سوَّغوا هذا الاختلاف، وهو دليل على أنَّ له مساغاً في الشريعة على الجملة.

وأيضاً؛ فالقائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كلَّ قول صواب، وأنَّ الاختلافَ حقٌّ، وأنه غير منكر ولا محظور في الشريعة.

وأيضاً؛ فطائفة[٨] من العلماء جوَّزوا أن يأتي في الشريعة دليلان متعارضان، وتجويز ذلك عندهم مستند إلى أصل شرعي في الاختلاف.

---

(١) لعل الصواب: «وضع» بالواو والضاد، كما يدل عليه السياق والسباق.

(٢) كما ذكروه في معارضات القياس؛ كقول الحنفي: «مسح الرأس مسح؛ فلا يكرر كمسح الخف»؛ فيقول الشافعي: «مسح الرأس ركن؛ فيكرر كالغسل».

(٣) أي: فوضعه للشريعة مراعياً فيها شرعية القياس، ومجيئه بالظواهر التي من شأنها أن تختلف فيها الأنظار، هذا الوضع مقصود ليتأتى الاجتهاد وإثابة المجتهدين، فلما وضع مثار الاختلاف لهذا القصد؛ كان الاختلاف مقصوداً له، فلا يصح نفيه عن الشريعة، ومن هذا البيان يعلم أن جواب لما محذوف، وقد ذكر دليل الجواب بقوله بعد: «فهذا موضع آخر... إلخ».

(٤) ★ في (د): لما.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٧٣٥٢، ومسلم: ٤٤٨٧، وأحمد: ١٧٧٧، من حديث عمرو بن العاص ﷺ.

(٦) ★ في (د): الراسخين الأئمة.

(٧) رأي الغزالي والقاضي والمزني والمعتزلة أن الحق يصح تعدده بتعدد اختلاف المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها ولا إجماع، وهي محلات الاجتهاد، والمختار أن الحق واحد؛ من أصابه أصاب، ومن أخطاه أخطأ، وهو مأجور أيضاً، وهو رأي الأئمة الأربعة: أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وأكثر الفقهاء.

(٨) قال في «التحرير»: «والحق أن التعارض في الأدلة الشرعية إنما هو في الظاهر فقط، لا في نفس الأمر، ولذلك يصح أن يقع بين القطعيين، وبهذا يرد على من قال: إنه يشترط فيه الوحدات الثمانية؛ لأن ذلك يصح إذا كان التعارض حقيقياً وفي نفس الأمر». قال الشافعي: «لا يصح عن النبي ﷺ حديثان صحيحان متضادان ينفي =

وطائفة أيضاً رأوا أن قول الصَّحابي حجَّة؛ فكلُّ قول صحابي وإنْ عارضه قولُ صحابي آخر كل واحد منهما حجَّة، وللمكلَّف في كلِّ واحد منهما متمسَّك، وقد نُقل هذا المعنى عن النبي ﷺ حيث قال: «أصحابي كالنُّجوم بأيِّهم اقتدَيْتُم اهتَدَيْتُم»[1]، فأجاز جماعةٌ الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا.

وقال القاسم بن محمد: «لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجلٍ منهم إلَّا رأى أنه في سَعَة، ورأى أن خيراً منه قد عمله»[2]. وعنه أيضاً: «أيَّ ذلك أخذتَ به لم يكن في نفسك منه شيء»[3].

ومثلُ معناه مروي عن عمر بن عبد العزيز، قال: «ما يَسُرُّني أنَّ لي باختلافهم حُمْرَ النَّعَم»، قال القاسم: «لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز: ما أحبُّ أنَّ أصحابَ رسول الله ﷺ لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يُقتدى بهم؛ فلو أخذَ أحدٌ بقول رجل منهم كان في سعة»[4].

وقال بمثل ذلك جماعة من العلماء.

وأيضاً؛ فإن أقوال العلماء بالنسبة إلى العامة كالأدلة بالنسبة إلى المجتهدين[5]، ويجوز لكلٍّ واحد على قول جماعة أن يقلِّد مِن العلماء مَن شاء[6]، وهو من ذلك في سَعَة، وقد قال ابن الطيب وغيره في الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضدَّ حكم الآخر ولم

= أحدهما ما يثبته الآخر، من غير جهة الخصوص والعموم، والإجمال والتفسير؛ إلا على وجه النسخ، وحكى الماوردي والروياني عن كثيرين أن التعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع»، وقال القاضي أبو بكر وجماعة: «إن الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على القول بأن المصيب في الفروع واحد».

(١) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٧٥٩، من حديث ابن عمر، وقال: هذا إسناد لا يصح، وأخرجه أيضاً برقم: ١٧٦٠ من حديث جابر، وقال: هذا إسناد لا تقوم به حجة، لأن الحارث بن غصين مجهول، وقال ابن حزم في «الإحكام»: (٥/ ٦١) هذا حديث باطل مكذوب من توليد أهل الفسق. وانظر «التلخيص الحبير»: (٤/ ١٩٠).

(٢) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»: ١٦٨٦.

(٣) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٦٨٧.

(٤) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٦٨٨، و١٦٨٩. وفي الأصل: فلو أخذ رجل بقول أحد.

(٥) ★ في (د): بالنسبة إلى المقلدين كأقوال المجتهدين.

(٦) أي: ولا يلزمه البحث عن مرجح، ولا التعرف عن الأفضل، ومقابله أن تعدد أقوالهم يعتبر للعامي كتعدد الأدلة وتعارضها عند المجتهد، وسيأتي له المبحث مستوفى، يعني: وهذا يؤيد إشكاله على المسألة؛ لأنه إنما يصح إذا سلم تعارض الأدلة، وكان ما يترتب عليه من الخلاف مفيداً في الشريعة.

يكن[١] ثَمَّ ترجيح؛ فله الخِيرَة في العمل بأيِّها شاء؛ لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفّارة، والاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلّا مِن تعارض الأدلّة، فقد ثبت إذاً في الشريعة تعارض الأدلة؛ إلّا أنَّ ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يُحمل على الاختلاف في أصل الدِّين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة إلى زماننا.

فالجواب: أن هذه القواعد المعترض بها يجب أنْ يحقَّق النظر فيها بحسب هذه المسألة؛ فإنها من[٢] المواضع المُخِيلة.

أما مسألة المتشابهات؛ فلا يصح أن يدَّعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصدَ الاختلاف شرعاً[٣]؛ لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدلُّ على فساده، وكونها[٤] قد وضعت: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢] لا نظر فيه، فقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٧ ـ ١١٨] ففرَّق بين الوضع القَدريِّ[٥] الذي لا حجة فيه للعبد ـ وهو الموضوع على وفق الإرادة التي لا مردَّ لها ـ وبين الوضع الشرعي الذي لا يستلزم وفق الإرادة، وقد قال تعالى: ﴿هُدًى[٦] لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، وقال: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦].

---

(١) بهذا القيد لا ينافي ما تقدم له في الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة؛ فهنا موضوع الخلاف وجود التعارض مع عجز المجتهد عن الترجيح بين الأمارتين، وفيه تسعة مذاهب: أحدها: هذا التخيير، ونسب أيضاً إلى أبي علي وابنه أبي هاشم والقاضي أبي بكر، وقيل: يتساقطان، فيطلب الحكم من موضع آخر.

(٢) ★ في الأصل: في.

(٣) أي: من حيث التشريع والإرادة الأمرية.

(٤) أي: وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر، بل هو مقام آخر تشير إليه آية: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ﴾... إلخ؛ لأن هذا وضع قدري ليس تابعاً للأمر والنهي، ولا رابطة بينه وبين التكليف الذي هو محل البحث هنا؛ فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدرية.

(٥) أي: الراجع إلى إرادة التكوين الذي تشير إليه الآيتان، وليس للعبد أن يتعلل به، والوضع الشرعي هو الراجع إلى التشريع للذي يلزمه الأمر فيما يطلب شرعاً، والنهي فيما ينهى عنه شرعاً، بخلاف الأول، فلا تلازم فيه بين الإرادة وبين الأمر والنهي، كما تقدم له بسطه في المسألة الأولى من الأمر والنهي.

(٦) اجتمع في هذه الآية الوضعان القدري والشرعي معاً، وصدر الآية بعدهما فيه الوضع القدري لا غير؛ لأن المقصود الشرعي من القرآن أن يكون هداية وهو سبب للهداية قطعاً، ولكن الفاسقين لم ينتفعوا به لإعراضهم عنه؛ فكان بطعنهم فيه جهلاً وعناداً سبباً في زيادة ضلالهم، لا أنهم كانوا مهديين فأضلهم.

ومرَّ بيانه في كتاب الأوامر، فمسألة المتشابهات من الثاني[١] لا من الأول، وإذا كان كذلك لم يدلّ على وضع الاختلاف شرعاً[٢]، بل وضعها للابتلاء؛ فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم، ويقع الزائغون في اتباع أهوائهم، ومعلوم أنَّ الراسخين هم المصيبون، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات عَلِموها أو لم يعلَموها، وأنَّ الزائغين هم المخطئون؛ فليس في المسألة إلا أمر[٣] واحد، لا أمران ولا ثلاثة؛ فإذاً لم يكن [إنزال] المتشابهة علماً للاختلاف ولا أصلاً فيه.

وأيضاً؛ لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه إلى مصيب ومخطئ[٤]، بل كان يكون الجميع مصيبين؛ لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة؛ لأنه قد تقدم أنَّ الإصابة إنما هي بموافقة [قصد] الشارع، وأنَّ الخطأ بمخالفته، فلما كانوا منقسمين إلى مصيب ومخطئ؛ دلَّ على أنَّ الموضع ليس بموضع اختلاف شرعاً.

وأما مواضع الاجتهاد؛ فهي راجعة إلى نمط التشابه؛ لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين؛ فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ.

وعلى كل تقدير، إن قيل بأنَّ المصيب واحد؛ فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجَّة من حُجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد؛ فهذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولاً، وإنْ قيل: إن الكلَّ مصيبون؛ فليس على الإطلاق، بل بالنسبة إلى كلِّ مجتهد أو من قلَّده، لاتفاقهم على أن كلَّ مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلَّا به؛ لأن الإصابة عندهم إضافية لا حقيقية[٥]، فلو كان الاختلاف سائغاً على الإطلاق[٦]؛ لكان فيه حجَّة، وليس كذلك.

---

(١) أي: الوضع القدري الذي أشار إليه بقوله: «وقد قال تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾... إلخ»، وقوله: «لا من الأول»؛ أي: الشرعي الذي هو موضوع البحث والجدل.

(٢) أي: حتى يكون دليلاً على قصده الاختلاف من حيث التشريع.

(٣) وهو طلب الإيمان به من الجميع.

(٤) أي: راسخ في العلم وزائغ، يعني: وقد قسمهم الله إلى القسمين، وإنما هو بالإصابة والخطأ ليجري الدليل مرتباً على سابقه من قوله: «ومعلوم أن الراسخين... إلخ»، وعليه؛ فلا يقال: إن هذا الجواب ضعيف؛ لأنه يؤول إلى أن الاعتراض بني على مذهب المصوبة، والجواب بني على مذهب المخطئة، ومثله لا يعتد به جواباً حاسماً للإشكال؛ فقوله: «فلما كانوا منقسمين إلى مصيب... إلخ»؛ أي: كما تقتضيه الآية الكريمة.

(٥) أي: ولو كانت حقيقية لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأي نفسه إلى رأي غيره.

(٦) أي: بحيث يجوز لكلِّ واحد من المجتهدين أن يأخذ برأي غيره منهم.

فالحاصل: أنه لا يسوغ على هذا الرأي إلَّا قول واحد، غير أنه إضافي؛ فلم يثبت به اختلاف مقرَّر على حال، وإنما الجميع محوِّمون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرَّران؛ فلم يظهر إذاً مِن قصد الشارع وضع أصل للاختلاف، بل وضع موضع للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد، ومن هناك لا تجد مجتهداً يُثبت لنفسه قولين معاً[1] أصلاً، وإنما يثبت قولاً واحداً وينفي ما عداه.

وقد مرَّ[2] جواب مسألة التصويب والتخطئة.

وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان؛ فإن أراد الذاهبون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين، لا في نفس الأمر؛ فالأمر على ما قالوه جائز، ولكن لا يقضي ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة، وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر؛ فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة؛ لورود ما تقدم من الأدلة عليه، ولا أظن [أن] أحداً منهم يقوله.

وأما مسألة قول الصحابي؛ فلا دليل فيه لأمرين:

أحدهما: أنَّ ذلك مِن قبيل الظنِّيات إنْ سَلِم صحة الحديث، على أنه مطعون في سنده، ومسألتنا قطعية ولا يعارض الظن القطع.

والثاني: على تسليم ذلك؛ فالمراد أنه[3] حجَّة على انفراد كل واحد منهم، أي: أنَّ من استند إلى قول أحدهم؛ فمصيبٌ من حيث قلَّد أحدَ المجتهدين، لا أنَّ كلَّ واحد منهم حُجَّةٌ في نفس الأمر بالنسبة إلى كلٍّ[4] واحد، فإن هذا مناقض لما تقدم.

وأما قول من قال: إنَّ اختلافهم رحمة وسعة؛ فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال: «ليس في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ سعة، وإنما الحق في واحد، قيل له: فمن يقول: إن كلَّ مجتهد مصيب؟ فقال: هذا لا يكون هكذا، لا يكون قولان[5] مختلفان صوابين»[6].

---

(١) كما قرره الأصوليون في مسألة «لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد»؛ لأنه إن حصل تعارض؛ جمع أو رجح، وإلا وقف.

(٢) جواب عن قوله: «وأيضاً؛ فالقائلون بالتصويب. . . إلخ»، وجوابه هو الجواب المذكور آنفاً عن الاعتراض باختلافهم في أن كلَّ مجتهد مصيب، وهو أن الإصابة إضافية لا حقيقية، بدليل أنه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل إليه اجتهاده إلى قول غيره.

(٣) ★ في الأصل: أنهم.

(٤) أي: بل بالنسبة لنفسه ولمن قلده كما سبق في المجتهدين.

(٥) ★ في (د): هذا لا يكون قولان.

(٦) ذكره ابن عبد البر في «الجامع»: ١٧٠٠، عن أشهب عن مالك بنحوه.

ولو سلم؛ فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد، وأنَّ مسائل الاجتهاد قد جعل الله فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذلك.

قال القاضي إسماعيل: «إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ توسعةٌ في اجتهاد الرأي؛ فأما أن يكون توسعة أن يقول الإنسان بقول واحد منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلفوا». قال ابن عبد البر[1]: «كلام إسماعيل هذا حسنٌ جدّاً».

وأيضاً؛ فإن قول من قال: إنَّ اختلافهم رحمة؛ يوافق ما تقدم[2]، وذلك لأنه قد ثبت أنَّ الشريعة لا اختلاف فيها، وإنما جاءت حاكمة بين المختلفين، وقد ذمّت المختلفين فيها، وفي غيرها من متعلّقات الدِّين؛ فكان ذلك عندهم عامّاً في الأصول والفروع، حسبما اقتضته الظواهر المتضافرة والأدلة القاطعة؛ فلما جاءتهم[3] مواضع الاشتباه وَكَلُوا ما لم يتعلّق به عملٌ إلى عالِمه على مقتضى قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] ولم يكن لهم بدٌّ من النظر في متعلّقات الأعمال؛ لأن الشريعة قد كمُلَت، فلا يمكن خلو الوقائع عن أحكام الشريعة؛ فتحرّوا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي، والفِطَرُ والأنظار تختلف؛ فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنه من مقصود الشارع، فلو فرض أنَّ الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها ـ وهم القدوةُ في فهم الشريعة والجري على مقاصدها ـ لم يكن لمن بعدهم أنْ يفتح ذلك الباب، للأدلة الدالة على ذمِّ الاختلاف، وأن الشريعة لا اختلاف فيها، ومواضعُ الاشتباه مظانُّ الاختلاف في إصابة الحق فيها؛ فكان المجال يضيق على مَن بعد الصحابة ﷺ، فلما اجتهدوا ونشأ مِن اجتهادهم في تحرّي الصواب الاختلاف؛ سهُلَ على مَن بعدهم سلوك الطريق، فلذلك ـ والله أعلم ـ قال عمر بن عبد العزيز: «ما يسُرُّني أنَّ لي باختلافهم حُمْرَ النَّعم»، وقال: «ما أحِبُّ أنَّ أصحابَ رسول الله ﷺ لم يختلفوا»[4].

وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلّدين فكذلك أيضاً، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليلَ، ومصادفة العاميِّ المفتِيَ، فتَعارضُ الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقِّه اتباع الدليلين معاً، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معاً ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح.

وقولُ مَن قال: إذا تعارضا عليه تخيَّر، غير صحيح من وجهين:

---

(١) ★ في «جامع بيان العلم وفضله»: ١٦٩٩.

(٢) أي: من أن ذلك بسبب فتحهم باب الاجتهاد.

(٣) ★ في الأصل: جاءت.

(٤) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٦٨٨، و١٦٨٩.

أحدهما: أنَّ هذا قولٌ بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر، وقد مرَّ ما فيه آنفاً.

والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أنَّ فائدة وضع الشريعة إخراج المكلَّف عن داعية هواه، وتخييرُه بين القولين نقضٌ لذلك الأصل، وهو غير جائز؛ فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كلِّ مسألة، وعلى مصلحة كُلِّية في الجملة، أما الجزئية فما يُعرب عنها دليلُ كل حكم وحكمتُه، وأما الكُلِّية؛ فهي أن يكون المكلَّف داخلاً تحت قانون معيَّنٍ من تكاليف الشرع في جميع تصرُّفاته، اعتقاداً وقولاً وعملاً؛ فلا يكون متَّبعاً لهواه كالبهيمة المسيَّبة حتى يرتاض بلجام الشرع، ومتى خيَّرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتفعوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلَّا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة؛ فلا يصح القول بالتخيير على حال، وانظر في الكتاب «المستظهري» للغزالي، فثبت[١] أنه لا اختلاف في أصل الشريعة، ولا هي موضوعة على وجود[٢] الخلاف فيها أصلاً يرجع إليه مقصوداً من الشارع، بل ذلك الخلاف راجع إلى أنظار المكلَّفين وإلى ما يتعلق بهم من الابتلاء، وصحَّ أنَّ نفي الاختلاف في الشريعة وذمَّه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها؛ إذ لو صحَّ فيها وضع فرع واحد على قصد الاختلاف؛ لصحَّ فيها[٣] وجود الاختلاف على الإطلاق؛ لأنه إذا صحَّ اختلافٌ ما صحَّ كلُّ الاختلاف، وذلك معلوم البطلان، فما أدَّى إليه مثله.

فصل: (هل للمقلِّد أن يتخيَّر من أقوال المجتهدين؟)

وعلى هذا الأصل ينبني قواعد:

منها[٤]: أنه ليس ....

(١) هذا واقع في مقابلة قوله في آخر الاعتراض على أصل القاعدة: «يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه»، الذي جعله نتيجة للأدلة المعارضة لأدلة المسألة، فلما أبطل أدلة المعارضة واحداً واحداً؛ رتب عليه قوله؛ فثبت أنه لا اختلاف، وصح أن نفي الاختلاف جارٍ على الإطلاق في الأصول والفروع، كما هو أصل المسألة، وكما نبه إليه قوله آنفاً: «فكان ذلك عندهم عامّاً في الأصول والفروع حسبما اقتضته الظواهر... إلخ».

(٢) ★ كذا في الأصل و(د)، وفي بعض النسخ المطبوعة: على كون وجود.

(٣) ★ في الأصل: فيه.

(٤) أي: متى ثبت الأصل المتقدم، وهو أن الشريعة ترجع إلى قول واحد؛ لزم أنه ليس للمقلد أن يتخير؛ لأنه لا يكون ذلك إلا إذا كانت الشريعة موضوعة على تعدد الحكم واختلاف الرأي في الشيء الواحد، إلا أن هذا الموضع نفسه تقدم له في معارضة المسألة، ثم رده وأقام الدليل على غرضه من عدم تخير المقلد، لكنه بسط الكلام عليه في هذا الفصل؛ فلهذا أعاده.

=

للمقلّد[١] أن يتخيّر[٢] في الخلاف؛ كما إذا اختلف المجتهدون على قولين؛ فوردت كذلك على المقلد؛ فقد يعدّ بعض الناس القولين بالنسبة إليه مخيّراً فيهما كما يخيّر في خصال الكفّارة؛ فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه، وربما استظهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرين، وقوّاه بما روي من قوله عليه [الصلاة و] السلام: «أصحابي كالنجوم»[٣]، وقد مرَّ الجواب عنه، وإن صحَّ فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلد عفواً فاستفتى صحابياً أو غيره؛ فقلَّده فيما أفتاه به فيما له أو عليه، وأما إذا تعارض عنده قولا مفتيين؛ فالحق أن يقال: ليس بداخل تحت ظاهر

= وقد ذكر الأصوليون في تخيير المقلد مسألة خلافية، وهي أنه هل للعامي أن يسأل من يشاء من المفتين، أم أنه لا بدَّ من ترجيحه في سؤاله وأخذه عن الراجح منهم في نظره ويكفيه الشهرة؟ وهذا هو رأي أحمد بن حنبل وابن سريج والقفّال من أصحاب الشافعي وجماعة من الفقهاء والأصوليين، مخالفين لرأي القاضي أبي بكر وجماعة من الفقهاء والأصوليين القائلين بالتخيير، سواء أتساووا أم تفاضلوا، واستدلوا بأن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول، وكان فيهم العوام، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولو كان التخيير غير جائز؛ لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره، قال الآمدي في نهاية المسألة: «ولولا إجماع الصحابة على ذلك؛ لكان القول بمذهب الخصوم أولى» اهـ. والظاهر أن هذا الدليل لا ينهض بإزاء موضوع المؤلف؛ فإن غاية ما أفاده الدليل تخيير العامي في استثناء أيّ صحابي شاء، أما إذا ذهب إلى صحابيين فأفتياه بمختلف الأقوال؛ فليس في هذا الدليل ما يدل على التخيير فيه، وهو الذي يتكلم فيه المؤلف، ويبرهن على عدم جوازه، وهو غير أصل المسألة المختلف فيها على ما نقلناه؛ فلا يأتي فيه دليل القاضي ومن معه، وليس محل إجماع الصحابة، وحينئذ فيتم فيه قول الآمدي: «إن مذهب الخصوم أولى»، ويتم للمؤلف مطلوبه.

(١) التقليد قبول رأي من ليس رأيه حجة دون أن تعرف حجته، فيخرج عنه العمل بقول الرسول ﷺ وبالإجماع، ورجوع القاضي إلى الشهود؛ لأن هذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها في الأحكام إجماعاً؛ فهي حجة شرعية، فلا يعدُّ الرجوع إليها تقليداً، والمفتي في اصطلاحهم هو المجتهد، وقد يطلق على من يعرف الأحكام الشرعية ويتصدى لإجابة السائلين عنها وإن لم يكن مجتهداً.

(٢) في المسألة ثمانية أقوال، والتخيير لأكثر أصحاب الشافعي والشيرازي والخطيب البغدادي والقاضي، والاجتهاد في الترجيح الذي اختاره المؤلف وبالغ في إثباته وشدَّد النكير على خلافه هو لابن السمعاني، كما يؤخذ من «إرشاد الفحول» للشوكاني، وعليك بمراجعة الركن الثاني من أركان القضاء في «التبصرة»؛ فإن به فصولاً ممتعة جدّاً في هذا الموضوع، وهي على الجملة تؤيد ما ذهب إليه المؤلف هنا، وفي «فتاوى الشيخ عليش» في باب مسائل أصول الفقه إفاضة واستقصاء في هذا الموضوع.

(٣) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»: ١٧٥٩، من حديث ابن عمر، وقال: هذا إسناد لا يصح، وبرقم: ١٧٦٠، من حديث جابر وقال: هذا إسناد لا تقوم به حجة، وقال ابن حزم في «الإحكام»: (٦/ ٦١) هذا حديث باطل مكذوب. وانظر: «التلخيص الحبير»: (٤/ ١٩٠).

الحديث؛ لأن كل واحد منهما متَّبع لدليل عنده يقتضي ضد ما يقتضيه دليل صاحبه؛ فهما صاحبا دليلين متضادين؛ فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى، وقد مرَّ ما فيه؛ فليس إلَّا التَّرجيح بالأعلمية وغيرها.

وأيضاً؛ فالمجتهدان بالنسبة إلى العامّي كالدَّليلَيْن بالنسبة إلى المجتهد؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف؛ كذلك المقلِّد، ولو جاز تحكيم[1] التشهّي والأغراض في مثل هذا؛ لجاز للحاكم، وهو باطل بالإجماع.

وأيضاً؛ فإنَّ في مسائل الخلاف ضابطاً قرآنياً ينفي اتباع الهوى جملة، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] وهذا المقلِّد قد تنازع في مسألته مجتهدان؛ فوجب ردّها إلى الله والرسول، وهو الرجوع إلى الأدلة[2] الشرعية، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة؛ فاختياره أحدَ المذهبين بالهوى والشهوة مضادٌّ للرجوع إلى الله والرسول، وهذه الآية[3] نزلت على سبب فيمن اتّبع هواه بالرجوع إلى حكم الطاغوت، ولذلك أعقبها بقوله: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾[3] الآية [النساء: ٦٠]؛ وبهذا[4] يظهر أن مثل هذه القضية لا تدخل تحت قوله: «**أصحابي كالنجوم**».

وأيضاً؛ فإن ذلك يفضي إلى تتبُّع رُخَص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم[5] الإجماع على أنَّ ذلك فسق لا يَحلّ.

وأيضاً؛ فإنه مؤدٍّ إلى إسقاط التكليف في كلِّ مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلَّف أنْ يفعل إن شاء أو يترك إنْ شاء، وهو عين إسقاط التكليف، بخلاف ما إذا تقيَّد بالترجيح[6]؛ فإنه متَّبع للدليل؛ فلا يكون متَّبعاً للهوى ولا مسقطاً للتكليف.

---

(١) أي: فلا فرق بين أن يمنع المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختياره قولاً من الأقوال المنسوبة للمجتهدين، وبين أن يأخذ لنفسه بمحض هذا الاختيار، فلما كان ممنوعاً من الأول إجماعاً كان ممنوعاً من الثاني، ومن يدعي الفرق عليه البيان، على أن القرافي نقل الإجماع على حرمة اتباع الهوى في الفتيا أيضاً، كما نقله عنه ابن فرحون في «التبصرة» في الركن الثاني من أركان القضاء، ونقل عنه فيه أيضاً أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الإجماع.

(٢) وهي الترجيح هنا.

(٣) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الأخرى؛ إلا أنهما مشتركان في نوع السبب؛ فعليك بالرجوع لكتب التفسير.

(٤) ★ في (د): وهذا.

(٥) ★ في «مراتب الإجماع» ص٥٨.

(٦) ★ في الأصل: للترجيح.

لا يقال: إذا اختلفا فقلَّد أحدَهما قبل لقاء الآخر جاز[١]؛ فكذلك بعد لقائه، والاجتماع طردي.

لأنا نقول: كلَّا، بل للاجتماع أثر؛ لأن كلَّ واحد منهما في الافتراق طريق موصل[٢]، كما لو وجد دليلاً ولم يطَّلع على معارضه بعد البحث عليه جاز له العمل، أما إذا اجتمعا واختلفا عليه؛ فهما كدليلين متعارضين اطَّلع عليهما المجتهد، ولقد أشكل القول بالتخيير المنسوب إلى القاضي ابن الطيب، واعتذر عنه بأنه مقيَّد لا مطلَق؛ فلا يخيّر إلَّا بشرط أن يكون في تخييره [في] العمل بأحد الدليلين قاصداً لمقتضى الدليل في العمل المذكور، لا قاصداً لاتباع هواه فيه، ولا لمقتضى التخيير على الجملة؛ فإن التخيير الذي هو معنى الإباحة مفقودٌ هاهنا، واتباع الهوى ممنوع؛ فلا بدَّ من هذا القصد.

وفي هذا الاعتذار ما فيه، وهو تناقض؛ لأن اتباع أحد الدليلين من غير ترجيح محال، إذ لا دليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح؛ فلا يكون هنالك متبعاً إلَّا هواه.

فصل: (تتبع الرُّخص قد يؤدِّي إلى الضَّلال في الفتوى)

وقد أدَّى إغفال هذا الأصل إلى أنْ صار كثير من مقلّدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال؛ اتِّباعاً لغرضه[٣] وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق.

ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة فضلاً عن زماننا، كما وجد فيه تتبُّع رُخَص المذاهب اتباعاً للغرض والشهوة، وذلك فيما لا يتعلَّق به فصل قضية وفيما يتعلَّق به ذلك.

فأما ما لا يتعلَّق به فصل قضية، بل هو فيما بين الإنسان وبين نفسه في عبادته أو عادته؛ ففيه من المعايب ما تقدم، وحكى عياض في «المدارك»: «قال موسى بن معاوية: كنت عند البهلول بن راشد إذ أتاه ابن فلان[٤]، فقال له بهلول: ما أقدمك؟ قال: نازلةٌ، رجلٌ ظلمه السلطان فأخفيته وحلفتُ بالطلاق ثلاثاً ما أخفيتُه، قال له البهلول: مالكٌ يقول: إنه يحنث[٥] في

---

(١) أي: بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره، كما هو مذهب القاضي أبي بكر ومن معه للدليل السابق.

(٢) ★ في الأصل: متصل.

(٣) بل أخرجوا الأمر عن كونه قانوناً شرعياً، وجعلوه متجراً؛ حتى كتب بعض المؤلفين في فقه الشافعية ما نصه: «نحن مع الدراهم كثرةً وقِلَّةً».

(٤) ★ في «المدارك» (١/ ١١٤): هو عبد الرحيم بن أشرس.

(٥) لأن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراهاً يرفع أثر الإيمان إذا كان الضرر عائداً على الشخص الحالف =

زوجته، فقال السائل: وأنا قد سمعته يقوله[١]، وإنما أردت غير هذا، فقال: ما عندي غير ما تسمع. قال: فتردَّد إليه ثلاثاً، كل ذلك يقول له البهلول قولَه الأول، فلما كان في الثالثة أو الرابعة قال: يا ابن فلان! ما أنصفتم الناس، إذا أتوكم في نوازلهم قلتم: قال مالك، قال مالك، فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرُّخَص، الحسنُ يقول: لا حنث عليه في يمينه، فقال السائل: الله أكبر، قُلِّدَها[٢] الحسن، أو كما قال».

وأما ما يتعلَّق به فصل قضية بين خصمين؛ فالأمر أشد، وفي «المَوَّازِيَّة»: كتب عمر بن الخطاب ﷺ: «لا تقض بقضاءين في أمر واحد فيختلفَ عليك أمرُك»، قال ابن الموَّاز: «لا ينبغي للقاضي أن يجتهد في اختلاف الأقاويل، وقد كره مالك ذلك ولم يجوّزه لأحد، وذلك عندي أن يقضي بقضاء بعض[٣] مَن مضى، ثم يقضي في ذلك الوجه بعينه على آخرَ بخلافه، وهو أيضاً مِن قول مَن مضى، وهو في أمر واحد، ولو جاز ذلك لأحد لم يشأ أن يقضي على هذا بفُتيا قوم ويقضيَ في مثله بعينه على قوم بخلافه بفُتيا قوم آخرين إلا فَعلَ؛ فهذا ما قد عابه مَن مضى وكرهه مالك ولم يره صواباً».

وما قاله صواب؛ فإن القصد من نصب الحكّام رفع التشاجر والخصام، على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر، مع عدم تطرُّق التهمة للحاكم، وهذا النوع من التخيير في الأقوال مضادٌّ لهذا كله.

وحكى أحمد بن عبد البر[٤]: «أن قاضياً من قضاة قرطبة كان كثير الاتباع ليحيى بن يحيى، لا يعدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقهاء، فوقعت قضية تفرَّد فيها يحيى وخالف جميعَ أهل الشورى؛ فأرجأ القاضي القضاء فيها حياءً من جماعتهم، وردفته قضية أخرى كتب بها إلى يحيى؛ فصرف يحيى رسوله، وقال له: لا أشير عليه بشيء؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما

= نفسه أو ولده؛ حتى إن الأب والأخ مثلاً لا يعد الخوف عليهما إكراهاً يرفع أثر الإيمان، ولو تحقق الحالف حصول ما ينزل بغير نفسه وولده من الضرر؛ فلا يعد إكراهاً، وإن كان يطلب منه اليمين شرعاً ـ ندباً أو وجوباً على الخلاف ـ لأجل سلامة ذلك الغير، ومحل الحنث إذا يكن: «ابن فلان»، هذا حلف اليمين خوفاً على نفسه هو من عقوبته على إخفائه، أما إذا كان كذلك؛ فهو داخل في الإكراه، ولا حنث في اليمين، وهذا رأي مالك وأصحابه جميعاً في الإكراه، لا ينعقد به يمين ولا بيع ولا غيرهما من سائر العقود والالتزامات.

(١) ★ في (د): يقول.

(٢) معناه أخذها في عنقه كالقلادة، أي: إنه هو المسؤول عنها ولست مسؤولاً؛ فأعمل بقوله والعهدة عليه، وتكبيره سرور منه بانفراج أزمته وحل مشكلته.

(٣) ★ في الأصل: بقضاء في بعض.

(٤) ★ ذكره عنه القاضي عياض في «ترتيب المدارك»: (١/ ١٩٩) في ترجمة يحيى بن يحيى الليثي.

أشرت عليه، فلما انصرف إليه رسوله وعرّفه بقوله قلق منه، وركب من فوره إلى يحيى، وقال له: لم أظن أن الأمر وقع منك هذا الموقع، وسوف أقضي له غداً إن شاء الله، فقال له يحيى: وتفعل ذلك صدقاً؟ قال: نعم. قال له: فالآن هيَّجتَ غيظي؛ فإني ظننتُ إذ خالفني أصحابي أنك توقفت مستخيراً لله، [متخيِّراً] في الأقوال، فأما إذا صرت تتَّبع الهوى وتقضي برضى مخلوق ضعيف فلا خير فيما تجيء به، ولا فِيَّ إنْ رضيته منك، فاستعفِ مِن ذلك فإنه أستر لك، وإلّا رفعتُ في عزلك، فرفع يَستعفي فعُزل».

وقصة محمد بن يحيى بن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة مشهورةٌ، ذكرها عياض[١]، وكانت مما غَضَّ من منصبه، وذلك أنه عُزل عن قضاء «البيرة» لرفع أهلها عليه، ثم عزل عن الشورى لأشياءَ نُقمت عليه، وسجَّل بسَخْطتِه القاضي حبيبُ بن زياد، وأمر بإسقاط عدالته وإلزامه[٢] بيته، وألّا يفتي أحداً، فأقام على ذلك وقتاً، ثم إن الناصر احتاج إلى شراء مجشرٍ[٣] من أحباس المرضى بقُرطبة بعدوة النهر، فشكا[٤] إلى القاضي ابن بَقِيٍّ أمره وضرورته إليه، لمقابلته مُتنزَّهَه[٥] وتأذِّيه برؤيتهم، أوَانَ تطلُّعهِ من عَلَالِيِّه، فقال له ابنُ بقيّ: لا حيلة عندي فيه، وهو أولى أن يحاط بحرمة الحبُس، فقال له: فتكلَّمْ مع الفقهاء فيه، وعرِّفهم رغبتي وما أجزله من أضعاف القيمة فيه، فلعلَّهم أن يجدوا لي في ذلك رخصة. فتكلَّم ابن بقيٍّ معهم، فلم يجعلوا إليه سبيلاً؛ فغضب الناصر عليهم، وأمر الوزراء بالتوجّه فيهم إلى القصر وتوبيخهم؛ فجرت بينهم وبين بعض الوزراء مكالمةٌ، ولم يصل الناصر معهم إلى مقصوده، وبلغ ابنَ لبابة هذا الخبرُ؛ فرفع إلى الناصر يغضُّ من أصحابه الفقهاء، ويقول: إنهم حجَّروا عليه واسعاً، ولو كان حاضراً لأفتاه بجواز المعاوضة وتقلَّدَها وناظر أصحابَه فيها.

فوقع الأمر بنفس الناصر، وأمر بإعادة محمد بن لبابة إلى الشورى على حالته الأولى، ثم أمر القاضي بإعادة المشورة في المسألة؛ فاجتمع القاضي والفقهاء، وجاء ابنُ لبابة آخِرَهم، وعرفهم القاضي ابن بقيٍّ بالمسألة التي جمعهم لأجلها وغبطة المعاوضة فيها، فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحُبس عن وجهه، وابن لبابة ساكتٌ، فقال له القاضي: ما تقول أنت يا أبا عبد الله؟ قال: أما قولُ إمامنا مالك بن أنس فالذي قاله أصحابنا الفقهاء، وأما

---

(١) ★ في «ترتيب المدارك»: (١/ ٣٩٩) في ترجمة محمد بن يحيى بن عمر بن لبابة.

(٢) ★ في الأصل: ألزمه.

(٣) ★ المجشر: حوض لا يسقى فيه، كأنه لجشره، أي: وسخه وقذره. «تاج العروس»: (جشر).

(٤) ★ في الأصل: فتشكى.

(٥) ★ في الأصل: منزهه.

أهل العراق فإنهم لا يجيزون[1] الحبس أصلاً، وهم علماء أعلام يهتدي بهم أكثر الأمة، وإذ بأمير المؤمنين من الحاجة إلى هذا المجْشَر ما به فما ينبغي أن يردَّ عنه، وله في السنّة فسحة، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق، وأتقلد ذلك رأياً.

فقال له الفقهاء: سبحان الله! تترك قول مالك الذي أفتى به أسلافنا ومضَوا عليه، واعتقدناه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجه، وهو رأي أمير المؤمنين ورأي الأئمة آبائه؟ فقال لهم[2] محمد بن يحيى: ناشدتُكم اللَّهَ العظيم، ألم تنزل بأحد منكم مُلمَّةٌ بلغت بكم أن أخذتم[3] فيها بقول غير مالك في خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفسكم في ذلك؟ قالوا: بلى. قال: فأمير المؤمنين أولى بذلك، فخذوا به مآخذكم، وتعلقوا بقول من يوافقه من العلماء، فكلهم قدوة، فسكتوا، فقال للقاضي: أَنْهِ إلى أمير المؤمنين فُتياي، فكتب القاضي إلى أمير المؤمنين بصورة المجلس، وبقي مع أصحابه بمكانهم إلى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد بن يحيى بن لبابة، وينفذ ذلك ويعوض المرضى من هذا المجشر بأملاكه بمِنْيَةِ عَجَب[4]، وكانت عظيمة القدر جدّاً تزيد أضعافاً على المجشر، ثم جيء من عند أمير المؤمنين بكتاب منه إلى ابن لبابة هذا بولايته خُطَّة الوثائق، ليكون هو المتولي لعقد هذه المعاوضة؛ فهني بالولاية، وأمضى القاضي الحكم بفتواه وأشهد عليه وانصرفوا؛ فلم يزل ابن لبابة يتقلّد خطة الوثائق والشورى إلى أن مات سنة ستٍّ وثلاثين وثلاث مئة.

قال القاضي عياض[5]: «ذاكرتُ بعضَ مشايخنا مرة بهذا الخبر؛ فقال: ينبغي أن يُضافَ هذا الخبر الذي حل سجلَّ السخطة إلى سجل السخطة، فهو أَوْلى وأشد في السخطة مما تضمنه، أو كما قال».

---

(١) في كتاب «البدائع» في مذهب الحنفية: إنه ينبني على الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في جواز الوقف وعدمه، أنه لو بنى رباطاً أو خاناً للمجتازين أو سقاية للمسلمين لا تزول رقبة العين عن ملكه عند أبي حنيفة؛ إلا إذا أضاف الوقف إلى ما بعد الموت، بأن قال: إذا مت فقد جعلت داري مثلاً وقفاً على كذا، ومثله إذا حكم به حاكم، أما عند صاحبيه؛ فيزول الملك بدون توقف على الإضافة إلى ما بعد الموت وبدون حكم الحاكم.

(٢) ★ في (د): له.

(٣) ★ في (د): أخذتهم.

(٤) في زيادات «شرح القاموس» في مادة (منية) ما نصه: «والمنية بالكسر اسم لعدة قرى. . .» إلى أن قال: «ومنية عجب بالأندلس منها خلف بن سعيد المتوفى بالأندلس سنة ٣٠٥»؛ فقوله في «الاعتصام» في فصل أسباب الخلاف: «ويعوض من هذا المجشر بأملاك ثمينة عجيبة» لا يقتضي أن يكون هنا تحريف، بل قوله: «وكانت عظيمة القدر. . . إلخ» يقتضي أنها كانت معروفة بأعيانها كما هو مقتضى كونها اسماً لهذه البلدة بالأندلس.

(٥) ★ في «ترتيب المدارك»: (١/ ٤٠٠) في ترجمة محمد بن يحيى بن لبابة.

وذكر الباجي في كتاب «التبيين لسنن المهتدين» حكاية أخرى في أثناء كلامه في معنى هذه المسألة؛ قال: «وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيها شاء، دون أن يخرج عنها ولا يميل[1] إلى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك؛ فيقضي في قضية بقول مالك، فإذا[2] تكرَّرت تلك القضية كان له أن يقضي فيها بقول ابن القاسم مخالفاً للقول الأول، لا لرأي تجدَّد له، وإنما ذلك بحسب اختياره».

قال: «ولقد حدَّثني مَن أثقُه[3] أنه اكترى جزءاً من أرض على الإشاعة، ثم إنَّ رجلاً آخر اكترى باقي الأرض، فأراد المكتري الأول أن يأخذ بالشُّفعة وغاب عن البلد، فأُفتي المكتري الثاني بإحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة في الإجارات. قال لي: فوردتُ من سفري؛ فسألت أولئك الفقهاء ـ وهم أهل حفظ في المسائل وصلاح في الدين ـ عن مسألتي؛ فقالوا: ما علمنا أنها لك؛ إذ كانت لك المسألةُ أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها، فأفتاني جميعُهم بالشُّفعة، فقضي لي بها».

قال: «وأخبرني رجلٌ عن كبير من فقهاء هذا الصِّنف مشهور بالحفظ والتقدُّم أنه كان يقول مُعلناً غير مستتر: إن الذي لصديقي عليَّ إذا وقعت له حكومة أن أُفتيه بالرواية التي توافقه».

قال الباجي: «ولو اعتقد هذا القائل أنَّ مثل هذا لا يحلُّ له ما استجازه، ولو استجازه لم يعلن به ولا أخبر به عن نفسه».

قال: «وكثيراً ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها: لعل فيها رواية؟ أو لعل فيها رخصة؟ وهم يرون أنَّ هذا من الأمور الشائعة الجائزة، ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما [طلبوا به ولا] طلبوه مني ولا من سواي، وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين ممن يُعتدُّ به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلَّا بالحق الذي يعتقد أنه حق، رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه، وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه؛ فكيف يخبر عنه إلَّا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه، والله تعالى يقول لنبيه عليه [الصلاة و] السلام: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ الآية [المائدة: ٤٩]؛ فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي، أو يفتي زيداً بما لا يفتي به عمراً، لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك

(١) أي: ولا يلزم أن يكون ميله إلى أحد هذه الأقوال بمقتضى وجه ومرجح؛ إلا أنه يبقى الكلام في معنى كون هذا نظراً واستدلالاً، وأي شبهة ولو ضعيفة لهذا الزعم مع قوله: «لا يميل. . . إلخ».

(٢) ★ في (د): وإذا.

(٣) ★ في (د): أوثقه.

من الأغراض؟ وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن الله أمره أن يحكُمَ بما أنزل الله من الحقِّ؛ فيجتهد في طلبه، ونهاه أن يخالفه وينحرفَ عنه، وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلَّا بتوفيق الله وعونه وعصمته؟»

هذا ما ذكره، وفيه بيان ما تقدم مِن أنَّ الفقيه[1] لا يحلُّ له أن يتخيَّر بعض الأقوال بمجرَّد التشهيِّ والأغراض من غير اجتهاد، ولا أنْ يفتي به أحداً، والمقلِّد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا المفتي الذي ذكر؛ فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى، وأما المجتهد فهو أحرى بهذا الأمر.

فصل: (بطلان زعم من قال: إن اختلاف أهل العلم حجة على الجواز)

وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية؛ حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدَّم وتأخر من الزمان الاعتمادُ في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف؛ فإن له نظراً آخر[2]، بل في غير ذلك، فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع؛ فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها، فيجعل الخلاف حجَّة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدلُّ على صحَّة مذهب الجواز، ولا لتقليد مَن هو أَوْلى بالتقليد مِن القائل بالمنع، وهو عينُ الخطأ على الشريعة، حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمداً[3] وما ليس بحجَّة حجَّةً.

حكى الخطابي[4] في مسألة البِتع المذكور في الحديث عن بعض الناس؛ أنه قال: «إن الناس لما اختلفوا في الأشربة، وأجمعوا على تحريم خمر العنب واختلفوا فيما سواه؛ حرَّمنا ما اجتمعوا على تحريمه وأبحنا ما سواه».

قال: «وهذا خطأ فاحش، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول».

قال: «ولو لزم ما ذهب إليه هذا القائل للزم مثله في الرِّبا والصَّرف ونكاح المتعة؛ لأن الأمة قد اختلفت فيها».

---

(١) المراد به غير المجتهد ممن يعرف أقوال المجتهدين؛ لأنه الذي تقدم الكلام عن الباجي في الإنكار عليه؛ فالمجتهد من باب أولى.

(٢) يأتي في الفصل الثامن، وهو أنه يراعى الخلاف بعد الوقوع والنزول؛ لأنه حينئذ يتجدد نظر واجتهاد آخر.

(٣)★ في (د): متعمداً.

(٤)★ في «إعلام السنن»: (٣/ ٢٠٩١).

قال: «وليس الاختلاف حُجَّةً، وبيان السنّة حُجّة[1] على المختلفين من الأولين والآخرين».
هذا مختصر ما قال.

والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه، ويجعل القول الموافق حجّة له ويدرأ بها عن نفسه؛ فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه، وذلك أبعد له من[2] أن يكون ممتثلاً لأمر الشارع، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه.

ومِن هذا أيضاً جعلَ بعضُ الناس الاختلاف رحمة للتوسع في الأقوال وعدم التحجير على رأي واحد، ويحتج في ذلك بما روي عن القاسم بن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرهما مما تقدم ذكره[3]، ويقول: إن الاختلاف رحمة، وربما صرَّح صاحبُ هذا القول بالتشنيع على مَن لازَمَ القولَ المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر، أو الذي[4] عليه أكثر المسلمين. ويقول له: لقد حجّرت واسعاً، ومِلتَ بالناس إلى الحرج، وما في الدِّين من حرج، وما أشبه ذلك، وهذا القول خطأ كلُّه، وجهل بما وضعت له الشريعة، والتوفيق بيد الله، وقد مرَّ من الدليل على خلاف ما قالوه ما فيه كفاية والحمد لله، ولكن نقرر منه هاهنا بعضاً على وجه لم يتقدم مثله.

وذلك أن المتخيّر بالقولين مثلاً بمجرّد موافقة الغرض؛ إما أن يكون حاكماً به، أو مفتياً، أو مقلِّداً عاملاً بما أفتاه المفتي.

أما الأول: فلا يصح على الإطلاق؛ لأنه إن كان متخيّراً بلا دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أَوْلى من الآخر؛ إذ لا مرجح عنده بالفرض إلّا التشهّي؛ فلا يمكن إنفاذ حكم على أحدهما إلّا مع الحيف على الآخر، ثم إن وقعت له تلك النازلة بالنسبة إلى خصمين آخرين؛ فكذلك، أو بالنسبة إلى الأول فكذلك، أو يحكم لهذا مرة ولهذا مرة، وكلُّ ذلك باطل ومؤدٍّ إلى مفاسد لا تنضبط بحصر، ومن [ها] هنا شرطوا في الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد، وحين فُقد؛ لم يكن بدٌّ من الانضباط إلى أمر واحد كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم ألَّا يحكم إلا بمذهب فلان[5]، ما وجده[6]، ثم بمذهب فلان؛ فانضبطت الأحكام بذلك وارتفعت المفاسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط، وهذا معنى أوضحُ مِن إطناب فيه.

---

(١) أي: وقد بينت فيما اختلفوا فيه من مسكر غير العنب، وأنواع الربا، ونكاح المتعة والصرف، وغيرها؛ فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف.

(٢) ★ في الأصل: له عن.

(٣) ★ ص٤٦١.

(٤) ★ في (د): والذي.

(٥) هو ابن القاسم؛ كما قاله الباجي.

(٦) ★ في الأصل: وجدوه.

وأما الثاني: فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان، وهو قول ثالث[١] خارج عن القولين، وهذا لا يجوز له إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق، وإن بلغها لم يصح له القولان في وقت واحد ونازلة واحدة أيضاً حسبما بسطه أهل الأصول.

وأيضاً؛ فإن المفتي قد أقامه المستفتي مقام الحاكم على نفسه، إلّا أنه لا يُلزمه المفتي ما أفتاه به، فكما لا يجوز للحاكم التخيير كذلك هذا.

وأما إن كان عامياً؛ فهو قد استند في فتواه إلى شهوته وهواه، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع، ولأن العامي إنما حكَّم العالمَ[٢] على نفسه ليخرُجَ عن اتباع هواه، ولهذا بُعثت الرسل وأُنزلت الكتب؛ فإن العبد في تقلُّباته دائر بين لَمَّتين: لَمَّة الملك، ولمَّة الشيطان[٣]، فهو مخيَّر بحكم الابتلاء[٤] في الميل مع أحد الجانبين، وقد قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧ـ٨]، ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]، ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠].

وعامة الأقوال الجارية في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والإثبات[٥]، والهوى لا يعدوهما؛ فإذا عرض العامّي نازلته على المفتي؛ فهو قائل له: أخرجني عن هواي ودلَّني على اتباع الحق؛ فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن يقول له: في مسألتك قولان: فاختر لشهوتك أيهما شئت؟ فإن معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع، ولا ينجيه من هذا أن يقول: ما فعلتُ إلّا بقول عالم؛ لأنه حيلة من جملة الحِيَل التي تنصبها النفس وقاية عن [القال و] القيل، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية، وتسليط المفتي العامّي على تحكيم الهوى ـ بعد أن طلب منه إخراجَه عن

---

(١) فإن تخييره للسائل في الأخذ بأي القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفي من قائل والإثبات من القائل الآخر، وإنشاء حكم شرعي كهذه الإباحة لا يصح قطعاً إلا من مجتهد بدليل، والفرض خلافه، وهذا أولى من قوله: «وإن بلغها... إلخ»؛ لأنه سلم أن الإباحة قول ثالث غير النفي والإثبات، وعليه لا يكون مانع يمنع المجتهد ـ إذا وقع له الدليل على الإباحة ومخالفة القولين ـ من إثباتها وتقريرها حكماً شرعياً؛ فليس الموضوع حينئذٍ موضوع قولين لمجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الأصوليون في مسألة أنه لا يصح أن يكون لمجتهد قولان في مسألة واحدة، بل هو حينئذٍ قول واحد بالإباحة، على أن الإباحة هنا ليست معقولة؛ لأن الإباحة تخيير بين فعل شيء وتركه، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء لأنه حرام، وبين فعله لأنه مباح؛ فليست تخييراً بين الفعل والترك.

(٢) ★ في (د): العلم.

(٣) ★ في (د): لمة ملك ولمة شيطان.

(٤) أي: لا بحكم التشريع، وإلا؛ فهو مطالب بمقتضى الأولى لا غير.

(٥) أي: طلب الفعل أو الترك.

هواه ـ رميٌ في عماية وجهل بالشريعة، وغشٌ في النصيحة، وهذا المعنى جارٍ في الحاكم وغيره، والتوفيق بيد الله تعالى.

فصل: (تتبُّع رُخَص المذاهب)

واعترضَ بعضُ المتأخرين على مَن منع مِن تتبُّع[(١)] رُخَص المذاهب، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله؛ فقال: إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الأربعة التي يُنقض فيها قضاء القاضي؛ فمسَلَّم، وإن أراد ما فيه توسعة على المكلَّف؛ فممنوع إن لم يكن على خلاف ذلك، بل قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**بُعِثْتُ بالحَنيفِيةِ السَّمْحة**»[(٢)] يقتضي جواز ذلك؛ لأنه نوع من اللطف بالعبد، والشريعةُ لم ترد بقصد مشاق العباد، بل بتحصيل المصالح، وأنت تعلم بما تقدم ما في هذا الكلام؛ لأن الحنيفية السَّمحة إنما أتى فيها السَّماح مقيَّداً بما هو جارٍ على أصولها، وليس تتبُّع الرُّخَص ولا اختيارُ الأقوال بالتشهِّي بثابتٍ من أصولها؛ فما قاله عين الدعوى.

ثم نقول: تتبُّع الرُّخَص ميلٌ مع أهواء النفوس، والشرعُ جاء بالنهي عن اتباع الهوى؛ فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضاً لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ

---

(١) اختلفوا: هل يجب على العامي التزام مذهب معيَّن في كلِّ واقعة؟ فقال به جماعة، وقال الأكثرون: لا يلزمه، وبه قال أحمد، أما إذا التزم مذهباً معيَّناً؛ فلهم في ذلك خلاف آخر، وهو: هل يجوز له أن يخالف إمامه ويأخذ بقول آخر في بعض المسائل؟ فمنعه بعضهم مطلقاً، وأجازه بعضهم كذلك، وفصَّل بعضهم بين أن يكون بعد العمل أو الحكم أو قبلهما، أما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأخف والأسهل؛ فقال أحمد والمروزي: «يفسق»، وقال الأوزاعي: «من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام»، وتقدم نقل المؤلف عن ابن حزم الإجماع على تفسيق متتبع الرُّخَص، وبهذا تعلم أنه لا تلازم بين منع تتبُّع الرُّخَص وعدم الانتقال إلى مذهب إلا بكماله؛ فتتبع الرُّخَص فسق، والأخذ بقول غير إمامه في بعض المسائل عَرفتَ ما فيه من الخلاف، وعلى كلِّ حال متى لم يكن تلاعباً ولا تتبعاً للرخص لا حجر فيه على الصحيح ما لم يترتب عليه التلفيق، وإلا منع؛ فلا يصح جعل قوله: «وأنه إنما يجوز الانتقال... إلخ» عطف تفسير «من منع»؛ إلا على قول ضعيف، وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضي أن تتبع الرخَص أعم من الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح في المذهب، وعليه؛ فلا يصح جعل قوله: «وإنه إنما يجوز... إلخ» تفسيراً؛ لأنه يكون تفسيراً للشيء بما هو أخص منه.

(٢) ★ أخرجه أحمد: ٢٢٢٩، والطبراني في «الكبير»: ٧٨٦٨، مطولاً من حديث أبي أمامة ﷺ، وإسناده ضعيف، لكن له عدة شواهد يرتقي لأجلها إلى درجة الحسن، كما في «السلسلة الصحيحة»: ٢٩٢٤.

﴿وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وموضع الخلاف موضع تنازع؛ فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة، وهي تبيِّن الراجح من القولين فيجب اتباعه، لا الموافق للغرض.

فصل: (تتبع الرُّخص في مواطن الضرورة)

وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدَّعي فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناءً على أنَّ الضرورات تُبيح المحظورات؛ فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض، حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج[١] عن المذهب؛ أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح في المذهب، فهذا أيضاً من ذلك الطراز المتقدم؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر، ومَحالُّ الضرورات معلومة من الشريعة؛ فإن كانت هذه المسألة منها؛ فصاحب المذهب قد تكفَّل ببيانها أخذاً عن صاحب الشرع؛ فلا حاجة إلى الانتقال عنها، وإن لم تكن منها؛ فزَعْمُ الزَّاعم أنها منها خطأٌ فاحش، ودعوى غيرُ مقبولة.

وقد وقع في «نوازل» ابن رشد من هذه مسألة نكاح المتعة.

ويُذكر عن الإمام المازري أنه سئل: ما تقول فيما اضطر الناس إليه في هذا الزمان ـ والضرورات تُبيح المحظورات ـ من معاملة فقراء أهل البدو في سني الجدب؛ إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدَّين إلى الحصاد أو الجذاذ، فإذا حلَّ الأجل قالوا لغرمائهم: ما عندنا إلا الطعام، فربما صدقوا في ذلك؛ فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم، خوفاً أن يذهبَ حقُّهم في أيديهم بأكل أو غيره؛ لفقرهم، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضرياً إلى الرجوع إلى حاضرته، ولاحكام بالبادية أيضاً، مع ما في المذهب في ذلك من الرُّخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافاً للقول بالذرائع.

فأجاب: إن أردتَ بما أشرتَ إليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى؛ فهذا ممنوع[٢] في المذهب، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت.

---

(١) بناء على ما تقدم له من جعله من باب تتبع الرُّخَص، وهو مبني على وجوب التزام مذهب معيَّن في كلِّ واقعة، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله، وقد عرفت ما فيه.

(٢) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعام نسيئة والثمن النقدي المتوسط ملغى، وهذا بناء على التزام سد الذرائع كما هو المذهب.

قال: ولستُ ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الورع قَلّ، بل كاد يعدم، والتحفُّظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثُر من يدَّعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه، فلو فتح لهم باب في مخالفة المذهب؛ لاتسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات[١] التي لا خفاء بها؛ ولكن إذا لم يقدِر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً؛ فليأخذه منهم من يبيعه على ملك مُنفِذه إلى الحاضرة، ويقبض البائع الثمن، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيّل على إظهار ما يجوز.

فانظر كيف لم يستجز ـ وهو المتفق على إمامته ـ الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يُعرف[٢] منه؛ بناء على قاعدة مصلحية ضرورية؛ إذ قَلَّ الورع والدِّيانة من كثيرٍ ممن ينتصب لبثِّ العلم والفتوى كما تقدم تمثيله؛ فلو فتح لهم هذا الباب لانحلَّت عُرى المذهب، بل جميع المذاهب؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وظهر أنَّ تلك الضرورة التي ادُّعِيت في السؤال ليست بضرورة.

فصل: (جملة مِن مفاسد اتباع رُخَص المذاهب)

وقد أذكر هذا المعنى جملةً مما في اتباع[٣] رُخَص المذاهب من المفاسد، سوى ما تقدم ذِكرُه في تضاعيف المسألة؛ كالانسلاخ من الدِّين بترك اتباع الدليل[٤] إلى اتباع الخلاف، وكالاستهانة بالدِّين؛ إذ يصير بهذا الاعتبار سيّالاً لا ينضبط[٥]، وكترك[٦] ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم؛ لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة، وكانخرام

(١) لأنه يكون تحكيماً للهوى؛ فلا يسير إلا حيث يكون غرضه وشهوته، ولا يكون داخلاً تحت قانون شرعي يضبط به تصرفاته.

(٢) ★ في الأصل: عرف.

(٣) راجع «التحرير» للكمال [ابن الهمام] في الأصول في باب التقليد؛ فقد أجاز تتبع رُخَص المذاهب، وقال شارحه: «لكن ما نقل عن ابن عبد البر: «لا يجوز للعامي تتبع الرخَص إجماعاً» إن صح احتاج إلى جواب، ويمكن أن يقال: لا نسلّم صحة الإجماع، فقد روي عن أحمد عدم تفسيق متتبع الرخَص في رواية أخرى وعن أبي هريرة أنه لا يفسق».

(٤) كما يقول الله تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ﴾ الآية [النساء: ٥٩].

(٥) فلا يحجر النفوس عن هواها ولا يقفها عند حد.

(٦) هذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقلَّد فيها بتفاصيلها في المذهب الآخر، كما كان الحال في ذلك الزمان، أما الآن؛ فقد ترتفع هذه المفسدة.

قانون السياسة الشرعية[١] بترك الانضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق[٢] إجماعهم، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها، ولولا خوف الإطالة والخروج عن الغرض لبسطت من ذلك، ولكن فيما تقدم منه كافٍ، والحمد لله.

فصل: (الأخذ بأخفّ القولين)

وقد بنوا أيضاً على هذا المعنى مسألة أخرى، وهي:

هل يجب الأخذ بأخفّ القولين، أم بأثقلهما[٣]؟ واستدلّ لمن قال بالأخفّ بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ الآية [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله

---

(١) وهي الطرق العادلة التي تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم، وإهمالها يضيع الحقوق، ويعطل الحدود، ويجرئ أهل الفساد، ويندرج فيها كل ما شرع لسياسة الناس وزجر المتعدين، وسواء منها ما كان لصيانة النفوس كالقصاص، أو صيانة الأنساب كحد الزنى، أو الأعراض كحد القذف، والتعزير على السب، أو لصيانة الأموال كحد السرقة والحرابة، أو لحفظ العقل كحد الخمر، أو ما كان من الأحكام للردع والتعزير؛ كجزاء الصيد للمُحرِم، وكفارة الظِّهار واليمين، وهجر المرأة وضربها في النشوز، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك، وما يتصل بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتغليظ عليهم بالإرهاب، والضرب، والسجن، وتحليف الشهود، وسؤالهم قبل مرتبة السؤال، وتفريق الشهود عند أداء الشهادة، وتفريق المتهمين، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر، وهكذا من الأمور التي توصل إلى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على سماع البينات وتوجيه الأيمان، ولا يخفى أن القسم الأخير الذي قلنا فيه: «وما يتصل بذلك... إلخ» مختلف فيه، وإنما سبيله سبيل المصالح المرسلة أو شبيهٌ بها؛ ففيه الخلاف باعتباره ـ وهو الذي ينبغي التعويل عليه ـ وعدم اعتباره، فإذا ورد هذان القولان فيه أو في شيء من الأنواع السابقة عليه، وحكمنا أو أفتينا كل واحد بما يشتهي أو تشتهي؛ انخرم قانون السياسة الشرعية، ولم يكن هناك ضابط للعدالة بين الناس، وهذا مفسدة أي مفسدة، تؤدي إلى الفوضى والمظالم؛ فتضيع الحقوق، وتعطّل الحدود، ويجترئ أهل الفساد.

(٢) كما إذا قلَّد مالكاً في عدم نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة، وأبا حنيفة في عدم النقض بمس الذكر، وصلى؛ فهذه صلاة مجمع منهما على فسادها، وكما إذا قلَّد مالكاً في عدم النقض بلمس المرأة خالياً عن قصد الشهوة ووجودها، والشافعي في الاكتفاء بمسح بعض الرأس؛ فوضوءه باطل، وصلاته كذلك، وكمن تزوج بلا صداق ولا ولي ولا شهود.

(٣) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر، وهذا القول ومقابله لا يصحان؛ لأن الواجب ـ كما قال المؤلف ـ الرجوع للدليل الشرعي لا غير، سواء أقضى بالأخف أم بالأثقل، ثم في القول بالأخذ بالأخف مطلقاً ما تقدم من المفاسد التي أشير إليها في الفصل السابق.

عليه [الصلاة و] السلام: «لا ضَرَرَ ولا ضِرار»[١]، وقوله: «بُعِثتُ بالحنيفيَّةِ السَّمْحَة»[٢]، وكل ذلك ينافي شرع الشاق الثقيل، ومن جهة القياس أنَّ الله غني كريم، والعبد محتاج فقير، وإذا وقع التعارض بين الجانبين؛ كان الحمل على جانب الغني أَوْلى.

والجواب عن هذا ما تقدم[٣]، وهو أيضاً مؤدٍّ إلى إيجاب إسقاط التكليف جملة، فإن التكاليف كلها شاقة ثقيلة، ولذلك سميّت تكليفاً، من الكلفة، وهي المشقة. فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكاليف تقتضي الرفع بهذه الدلائل؛ لزم ذلك في الطهارات والصَّلوات والزَّكوات والحج والجهاد وغير ذلك، ولا يقف عند حدٍّ إلَّا إذا لم يبقَ على العبد تكليف، وهذا محال؛ فما أدَّى إليه مثله؛ فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال، ثم قال المنتصر لهذا الرأي[٤]: إنه يرجع حاصله إلى أنَّ الأصل في الملاذّ الإذن، وفي المضار الحرمة، وهو أصلٌ قرَّره في موضع آخر، وقد تقدم التنبيه على ما فيه في كتاب المقاصد[٥].

وإذا حكَّمنا ذلك الأصل هنا؛ لزم منه أنَّ الأصل رفع التكليف بعد وضعه على المكلَّف، وهذا كله إنما جرّه عدم الالتفات إلى ما تقدم.

فصل: (هل تعتبر مراعاة الخلاف أصلاً في الأحكام؟)

فإن قيل[٦]: فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف؛ فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها، فإن كانت مختلفاً فيها؛ روعي فيها قول المخالف، وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي؛ فلم يعامل

---

(١) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٣٤١، وأحمد: ٢٨٦٥، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وإسناده حسن، وانظر «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ٢٠٧).

(٢) ★ أخرجه أحمد: ٢٢٢٩١، والطبراني في «الكبير»: ٧٨٦٨ مطولاً من حديث أبي أمامة رضي الله عنه، وإسناده ضعيف، لكن له شواهد يرتقي لأجلها إلى درجة الحسن كما في «السلسلة الصحيحة»: ٢٩٢٤.

(٣) وهو أن سماحة الشريعة إنما جاءت مقيَّدة بما هو جارٍ على أصولها، واتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل ينافي أصولها.

(٤) ★ وهو الرازي، انظر: «المحصول»: (٦/ ١٥٩).

(٥) وتقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة حيث قال هناك: «إنه تحكيم للهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تابعة لا متبوعة».

(٦) رجوع إلى معارضة أصل المسألة، ولكن بشيء لم يتقدم له في أدلة المعارضة السابقة، وأفرده هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق.

المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها، ألا تراهم يقولون: كلُّ نكاح فاسد اختلف فيه فإنه يثبت به[١] الميراث، ويفتقر في فسخه إلى الطلاق، وإذا دخل مع الإمام في الركوع وكبّر للركوع ناسياً تكبيرة الإحرام؛ فإنه يتمادى مع الإمام مراعاة[٢] لقول من قال: إنَّ تكبيرة الركوع تجزئ عن تكبيرة الإحرام، وكذلك من قام إلى ثالثة في النافلة وعقدها يضيف إليها رابعة، مراعاة لقول من يجيز التنفُّل بأربع، بخلاف المسائل المتفق عليها، فإنه لا يراعي فيها غير دلائلها، ومثله جارٍ في عقود البيع وغيرها؛ فلا يعاملون الفاسد المختلف في فساده معاملة[٣] المتفق على فساده، ويعللون التفرقة بالخلاف؛ فأنت تراهم يعتبرون الخلاف، وهو مضاد لما تقرر في المسألة.

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر؛ فإنه قال[٤]: «الخلاف لا يكون حجَّة في الشريعة»، وما قاله ظاهر؛ فإن دليلي القولين لا بدَّ أن يكونا متعارضين، كلُّ واحد منهما يقتضي ضد ما يقتضيه[٥] الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم[٦].

وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم؛ فمنهم من تأوَّل العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناءً على أنها لا أصل لها، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء، ويكون[٧] هو الرَّاجح، ثم بعد الوقوع يصير الرَّاجح مرجوحاً لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف؛ فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر؛ فالأول[٨] فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان[٩]؛ فليس جمعاً

---

(١) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد، ويتعلق به من المصلحة وأدلتها ما يرجح قول المخالف.

(٢) بعد الوقوع تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال، وهو يرجح دليل المخالف ويقويه في هذه الحالة.

(٣) البيع بيعاً فاسداً مجمعاً على فساده يجب رده إن لم يفت؛ فإن فات مضى بقيمته إن كان مقوماً، ومثله إن كان مثلياً، أما المختلف في فساده؛ فيجب رده إن لم يفت أيضاً بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه، فإن فات مضى بالثمن؛ فمحل الفرق بينهما عند الفوات؛ لأنه إذ ذاك يتعلق به حق لكلٍّ من المتبايعين، وهو يقوي النظر في اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه؛ فيمضي بالثمن نفسه.

(٤) ★ في «جامع بيان العلم وفضله»: ١٧٥٤.

(٥) ★ في (د): ما يقضيه.

(٦) أي: في أدلة أصل المسألة.

(٧) ★ في الأصل: أو يكون.

(٨) لعل مراده بالأول تأويلها وحملها على غير ظاهرها، وبالآخر إنكار مقتضاها، وإلا؛ فحق العبارة العكس.

(٩) فحالة ما بعد الوقوع ليست كحالة ما قبله؛ لأنه بعده تنشأ أمور جديدة تستدعي نظراً جديداً، وتجد إشكالات لا يتفصى عنها إلا بالبناء على الأمر الواقع بالفعل، واعتباره شرعيّاً بالنظر لقول المخالف، وإن كان ضعيفاً في =

بين متنافيين ولا قولاً بهما معاً، هذا حاصل ما أجاب به مَن سألته عن المسألة من أهل فاس وتونس، وحكى لي بعضهم أنه قول بعض من لقي من الأشياخ وأنه قد أشار إليه أبو عمران الفاسي، وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف، وسيأتي(١) للمسألة تقرير آخر بعدُ إن شاء الله.

على أن(٢) الباجي حكى خلافاً في اعتبار الخلاف في الأحكام، وذكر اعتباره عن الشيرازي، واستدلَّ على ذلك بأن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط، ولو قال الشارع: إن كلَّ ما تجتمع أُمَّتي على تحريمه واختلفوا في جواز أكله فإن جلده يطهر بالدِّباغ؛ لكان ذلك صحيحاً، فكذلك إذا(٣) علَّق هذا الحكم عليه بالاستنباط.

وما قاله غير ظاهر؛ لأمرين:

أحدهما: أن هذا الدليل مشترك الإلزام، ومنقلبٌ على المستدل به؛ إذ لقائل أن يسلّم أنَّ ما جاز أن يكون علَّة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط، ثم يقول: لو قال الشارع: إن كلَّ ما لم تجتمع أُمَّتي على تحليله واختلفوا في جواز أكله؛ فإن جلده لا يطهر بالدِّباغ؛ لكان ذلك صحيحاً، فكذلك إذا علّق الحكم عليه بالاستنباط، ويكون هذا القلب أرجح؛ لأنه مائل إلى جانب الاحتياط، وهكذا كل(٤) مسألة تفرض على هذا الوجه.

والثاني: أنه ليس كلُّ جائز واقعاً، بل الوقوع محتاج إلى دليل، ألا ترى أنا نقول: يجوز أن

= أصل النظر، لكن لما وقع الأمر على مقتضاه؛ روعيت المصلحة، وتجدد الاجتهاد في المسألة من جديد بنظر وأدلة أخرى، وعليه؛ فبعد الوقوع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله، وهو تأويل قوي جدّاً كما ترى، وعليك باختيار مسائله، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا إليه في المسائل التي ذكرها؛ إلا في الشاذ، كما في ندب التسمية للمالكي في قراءة الفاتحة خروجاً من خلاف الشافعي، وسيأتي في هذا توقف المؤلف واعتراضه في تقريره الآتي، نعم؛ يوجد في مذهب مالك عبارة «هذا مشهور مبني على ضعيف»، ولكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع، الذي هو موضوع الكلام، بل هذا طريق آخر، يرشدك إلى هذا أنه ليس كل مشهور قوياً ومعتمداً؛ فكثيراً ما يقابل المشهور بالراجح.

(١) في فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد، والواقع أن ما هنا يجب ألا يؤخذ على إجماله كما فعل المؤلف؛ لأنه لا يتوجه ويكون مقبولاً إلا إذا قرر على الطريقة الآتية، كما قررنا به أمثلته هنا، وعليه؛ فلا يظهر جعله ما يأتي تقريراً يغاير هذا.

(٢) أي: وهذا الخلاف يضعف من شأن المعارضة في أصل المسألة بمراعاة الخلاف.

(٣) إشارة لمثال تكون فيه العلة في هذا الموضوع بالاستنباط، وما قبله مثال لما تكون العلة فيه بالنص لو فرض حصوله من الشارع.

(٤) أي: سواء أكانت فيما فرضه هو من الطهارة بالدباغ أم في غيرها.

ينصَّ الشارعُ على أن مسَّ الحائط ينقض الوضوء، وأنَّ شرب الماء السخن يفسد الحج، وأنَّ المشي من غير نعل يفرِّق بين الزوجين، وما أشبه ذلك، ولا يكون هذا التجويز سبباً في وضع الأشياء المذكورة عللاً شرعية بالاستنباط؛ فلما لم يصح ذلك دلَّ على أن نفس التجويز ليس بمسوغ لما قال.

فإن قال: إنما أعني ما يصحُّ أن يكون علَّة لمعنى فيه من مناسبة أو شبه، والأمثلةُ المذكورة لا معنى فيها يستند إليه في التعليل.

قيل: لمْ تُفصّل أنت هذا التفصيل، وأيضاً؛ فمِن طرق[1] الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه؛ كالاطراد والانعكاس ونحوه، ويمكن أن يكون الباجي أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم[2]، ولا يكون بين القولين خلاف في المعنى.

واحتجَّ المانعون بأن الخلاف[3] متأخر عن تقرير[4] الحكم، والحكمُ لا يجوز أن يتقدَّم على علَّته. قال الباجي[5]: «ذلك غير ممتنع؛ كالإجماع؛ فإن الحكم يثبت به وإن حدَثَ في عصرنا».

وأيضاً: «فمعنى قولنا: إنه مختلف فيه؛ أنه يسوغ فيه الاجتهاد، وهذا كان حاله في زمان رسول الله ﷺ، فلم يتقدَّم على علَّته».

والجواب عن كلام الباجي: أن الإجماع ليس بعلة الحكم، بل هو أصل[6] الحكم، وقوله:

---

(١) أي: من مسالك العلة الطرد والعكس، وهو المسمى بالدوران، وقوله: «ونحوه»؛ أي: كالطرد الذي هو عبارة عن وجود الحكم في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، والفرق بينهما أن الدوران يكون في صورة واحدة يوجد الحكم عند الوصف ويرتفع عند ارتفاعه؛ كالحرمة مع السكر في العصير؛ فإنه لما لم يكن مسكراً حل، فلما حدث السكر حرم، فلما زال بالخلّية حل، ولا تظهر فيهما المناسبة، أي: المعنى الذي يتلقاه العقلاء بالقبول في ترتب الحكم عليه؛ فما فرقت به غير تام.

(٢) وهو التأويل السابق الذي أجاب به من لقيه من علماء فاس وتونس، وإذا كان كذلك لا يكون بين القولين خلاف؛ فإن المانع يمنعه باعتبار ما قبل الوقوع، والمصحح يراعيه باعتبار ما بعد الوقوع؛ لأنه بعد الوقوع صالح للعلية بخلافه قبل الوقوع؛ لما ذكرناه قبل هذا، وحمل كلامه على هذا أولى مما حمله عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله: «لمعنى فيه»؛ لأنه لم يرض هذا الفرق ونقضه بالطرد ونحوه، أما الجواب السابق؛ فإنه سلمه، وقلنا: إنه سيقرره بنفسه في المسألة العاشرة مع شرحه وتوجيهه، وضرب أمثلة كثيرة له هناك.

(٣) أي: الذي جعل علة للحكم.

(٤) أي: بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول ﷺ.

(٥) ★ في «إحكام الفصول» ص٦٤٦.

(٦) أي: أن الحكم الذي استند إلى الإجماع هو عين الحكم الذي تقرر من كل مجتهد أخذاً من الأدلة؛ فليس هناك =

«إن معنى قولنا: مختلف فيه كذا»، هي عين[١] الدَّعوى.

فصل: (هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين أخذاً أو تركاً؟)

ومن القواعد المبنيَّة على هذه المسألة أن يقال: **هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع، حتى يعمل بمقتضى كل واحد منهما فعلاً أو تركاً كما يفعله المتورِّعون في التروك[٢]؛ أم لا؟** أما في ترك العمل بهما معاً مجتمعين أو منفَردين[٣]؛ فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدهما، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح، وأما في العمل؛ فإن أمكن الجمع بدليله فلا تعارض، وإن فرض التعارض؛ فالجمع بينهما في العمل جمع بين متنافيين، ورجوع إلى إثبات الاختلاف في الشريعة، وقد مرَّ إبطاله، وهكذا يجري الحكم في المقلِّد بالنسبة إلى تعارض المجتهدين عليه، ولهذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله.

المسألة الرابعة: (مواضع الاجتهاد المعتبر)

محال الاجتهاد المُعتَبرِ هي مما تردَّدت بين طرفين وضح في كلٍّ واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر؛ فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات.

وبيانه أن نقول: لا تخلو أفعال[٤] المكلَّف أو تروكه؛ إما أن يأتي فيها خطاب[٥] من الشارع

= علة ومعلول، بخلاف الحكم المستند إلى الخلاف؛ فإنه غير الحكم المتقدم، والخلاف علة في هذا الحكم الطارئ؛ فمثلاً التكبير للركوع ناسياً تكبيرة الإحرام اختلف فيه بالإجزاء وعدمه؛ فبعد الوقوع يقول الثاني بالتمادي مراعاة للقول بالإجزاء؛ فالحكم المترتب على الخلاف مغاير للحكم المختلف فيه.

(١) لعل صوابه: «غير الدعوى»؛ لأن الدعوى أن الحكم الذي نقرره إنما جاء بسبب الخلاف، وقد بنى عليه، وهذا غير المعنى الذي يدعيه من أنه لم يراع فيه إلا مجرد كونه محلاً للاجتهاد.

(٢) أي: عند ترجح دليل الجواز على دليل المنع؛ فيراعون القول بالتحريم تنزهاً عن الشبهات، كما قال ابن العربي؛ القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجب العطف على المرجوح بحسب مرتبته؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «واحتجبي منه يا سودة»، وهذا مستند مالك فيما كره أكله؛ فإنه حكم بالحل عند ظهور الدليل، وأعطى المعارض شيئاً من أثره فحكم بالكراهة.

(٣) ★ في (د): متفرِّقين.

(٤) سواء أكانت أفعال القلوب أم الجوارح؛ ليشمل المعتقدات؛ فصح ذكره بعد للمتشابهات الحقيقية التي لم يظهر للشارع فيها قصد ألبتة؛ فإنها إنما تظهر في المعتقدات.

(٥) بأحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنَّة أو إجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستدلال؛ فليس بلازم أن يكون الخطاب في نص، بدليل أنه جعل ما لم يرد فيه خطاب؛ إما فرضاً صرفاً لا وجود له، وإما أن يكون من مرتبة العفو، وهذا وذاك لا يكون إلا عند عدم الأدلة رأساً منصوصة وغير منصوصة؛ فلا ينافي ما =

أو لا؛ فإن لم يأت فيها خطاب؛ فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضاً غير موجود، والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة[١] إلى خطاب الشارع بالعفو أو غيره، وإن أتى فيها خطاب؛ فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات أو لا، فإن لم يظهر له قصد ألبتة فهو قسم المتشابهات، وإن ظهر؛ فتارة يكون قطعياً وتارة يكون غير قطعي، فأما القطعي؛ فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلًّا للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعاً، وأما غير القطعي؛ فلا يكون كذلك إلَّا مع دخول احتمال فيه أن[٢] يقصد الشارع معارضه أو لا، فليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه؛ كما أنه يُعدُّ غير واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه؛ لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتهي[٣]؛ إما إلى العلم وإما إلى الشك، إلا أنَّ هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى؛ فإن لم يقو[٤] رجع

= يجيء في المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من النصوص والاستنباط من غيرها؛ فالتردد بين الطرفين عامّ في مسائل الاجتهاد.

(١) قال في «التحرير» و«شرحه»: «نفي كل مدرك خاصّ للدليل الخاصّ حكمه الإباحة الأصلية؛ فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع»، وقال في «المنهاج»: «من الأدلة المقبولة فَقْد الدليل بعد التفحص البليغ، فيغلب ظن عدمه، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل»، وقال العضد شارح ابن الحاجب: «لا نسلّم بطلان خلو وقائع من حكم وإن التزم؛ فالأقيسة والعمومات تأخذه؛ أي: فتكفي في جميع ما يحتاج فيه إلى المصالح المرسلة، وإن سلم أنها لا تكفي؛ فالحكم عند انتفاء المدرك هو نفي الوجوب والحرمة، وهو معنى التخيير، وتقدم للمؤلف إدراجه في مرتبة العفو التي أشير إليها في حديث سلمان الفارسي في الترمذي [١٧٢٦] وابن ماجه [٣٣٦٧]: «وما سكت عنه؛ فهو مما عفا عنه»، وبالجملة؛ فكل ما لم يرد فيه دليل شرعي يخصه أو يخص نوعه فيه الخلاف بالإباحة أو المنع أو الوقف، ولكلٍّ دليله وحجته، تراجع مسألة العفو السابقة في كتاب الأحكام، وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا.

(٢) هذه العبارة بدل من لفظ: «احتمال»، والاحتمال بمعنى التردد حينئذٍ، لا بمعنى أحد الأمرين، فإذا جعل معمولاً لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين؛ تعين حذف كلمة «أولاً».

(٣) أي: إلى المرتبة التي يليها العلم أو إلى المرتبة الضعيفة التي يليها الشك مباشرة، وليس المراد أن العلم أو الشك يكون من مراتب الظنون، وهو واضح ما دامت في انتهائها لم تخرج عن الموضوع، وأنها من الظنون، فإذا كان معنى انتهائها خروجها عنه؛ صح إجراء كلامه على ظاهره، ولكنه بعيد عن الفرض.

(٤) قد فرض أنه واضح نسبي، وأنه من مراتب الظنون، وأن قصد الشارع فيه ظاهر؛ إلا أنه غير قطعي، فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لا يقوى في إحدى الجهتين، الذي معناه أن النفي والإثبات على حدٍّ سواء ليس قصد الشارع لأحدهما أظهر من قصده لمعارضه حتى يعد من المتشابهات، وما الفرق بينه حينئذٍ وبين الفرض الذي قال فيه: =

إلى قسم المتشابهات، والمُقدِمُ عليه حائم حول الحمى يوشك أنْ يقع فيه، وإن قوي في إحدى الجهتين؛ فهو قسم المجتهدات، وهو الواضح الإضافي بالنسبة إليه في نفسه وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين؛ فإن كان المُقدِم عليه من أهل الاجتهاد فواضح في حقِّه في النفي أو في الإثبات، إن قلنا: إن كلَّ مجتهد مصيب، وأما على قول المخَطِّئة؛ فالمُقدِم عليه إن كان مصيباً في نفس الأمر فواضح، وإلا فمعذور.

وقد تقرَّر مِن هذا الأصل أنَّ قسم المتشابهات مركَّب من تعارض النفي والإثبات؛ إذ لو لم يتعارضا لكان من قسم الواضحات، وأن الواضح بإطلاق لم يتعارض فيه نفي مع إثبات، بل هو إما منفي قطعاً وإما مثبت قطعاً، وأن الإضافي إنما صار إضافياً لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين؛ فيقرب عند بعضٍ من أحد الطرفين، وعند بعضٍ من الطرف الآخر، وربما جعله بعض[1] الناس من قسم المتشابهات، فهو غير مستقر في نفسه؛ فلذلك صار إضافياً لتفاوت[2] مراتب الظنون في القوة والضعف، ويجري مجرى النفي في أحد الطرفين إثباتُ ضد الآخر فيه؛ فثبوت العلم مع نفيه نقيضان؛ كوقوع التكليف وعدمه، وكالوجوب وعدمه، وما أشبه ذلك، وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدَّان؛ كالوجوب مع الندب أو الإباحة أو التحريم، وما أشبه ذلك[3].

وهذا الأصل واضحٌ في نفسه، غير محتاج إلى إثباته بدليل، ولكن لا بدَّ من التأنيس فيه بأمثلة يستعان بها على فهمه وتنزيله والتمرُّن فيه إن شاء الله.

= «فإن لم يظهر له قصد ألبتة في النفي والإثبات؛ فهو قسم المتشابهات»، لا فارق؛ لأن القطع بأنه لم يظهر قصده في النفي والإثبات يساوي قوله هنا: «لم يقو في إحدى الجهتين»؛ أي: فهما سواء في عدم ظهور قصد أحدهما، وقد يقال: الفرق أن الأول هو المتشابه الحقيقي الذي لم يجعل سبيل إلى فهم معناه، ومهما نظر المجتهد في الشريعة لا يجد ما يدل له على مقصوده، والثاني الإضافي، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل، بل من جهة المناط، ويساعد عليه قوله في مقابله: «وهو الواضح الإضافي في نفسه، وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين»، الذي يفيد أن هذا المتشابه عدم وضوحه بالنسبة إلى نظر المجتهدين فقط؛ فينزل الكلام على ما قلنا حتى يندفع التنافي.

(١) أي: وهو من لم يظهر له قربه من أحد الطرفين.

(٢) تعليل كونه واضحاً إضافياً بتفاوت مراتب الظنون تعليل واضح، وكذا بناء التشابه عليه؛ لأنه إذا كانت الظنون مختلفة؛ فمنها ما يقف عند حد أنه لا فرق بين الطرفين في نظره؛ فيجيء التشابه. قلت: في الأصل: ولتفاوت.

(٣) كالأمر والنهي، والصحة والفساد، والشرط والمانع، وهكذا من المتقابلات المتضادة، يجري التقابل بينها كما يجري بين المتناقضات في طرفي النفي والإثبات.

فمن ذلك أنه «نهى عن بيع الغرر[1]»، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنَّة والطير في الهواء، والسَّمك في الماء، وعلى جواز بيع الجُبَّة التي حَشْوُها مغيَّبٌ عن الأبصار، ولو بِيَع حشوها بانفراده لامتنع، [و] على جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين، وعلى دخول الحمَّام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبث، وعلى شرب الماء من السِّقاء مع اختلاف العادات في مقدار الرَّي؛ فهذان طرفان في اعتبار الغَرَر وعدم اعتباره لكثرته[2] في الأول وقلَّته مع عدم[3] الانفكاك عنه في الثاني؛ فكلُّ مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغَرَر فهي متوسطة بين الطرفين، آخذة بشَبه من كلٍّ واحد منهما؛ فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة[4]، ومن منع مال إلى الجانب الآخر.

ومن ذلك مسألة زكاة الحُلي، وذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة في العُروض وعلى الزكاة في النَّقدين[5]، فصار الحُلي المباح الاستعمال دائراً بين الطرفين؛ فلذلك وقع الخلاف فيها.

واتفقوا على قبول رواية العدل وشهادته، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق، وصار المجهول الحال دائراً بينهما؛ فوقع الخلاف فيه.

واتفقوا على أنَّ الحُرَّ يَملِك، وأنَّ البهيمة لا تَملك، ولما أخذ العبد بطرف من كلٍّ جانب اختلفوا فيه: هل يَملك أم لا؟ بناء على تغليب حكم أحد الطرفين.

واتفقوا على أنَّ الواجد للماء قبل الشُّروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلِّي بتيمُّمه، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء وإعادة الصلاة، وما بين ذلك[6] دائر بين الطرفين؛ فاختلفوا فيه.

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ٣٨٠٨، وأحمد: ٧٤١١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) أي: مع إمكان الانفكاك عنه.

(٣) أي: أنه لا يتأتى التحرز عنه؛ فهو ضرورة عمت بها البلوى، مع تفاهة التضرر من أحد المتعاملين في ذلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته، والأول جمع وصفين: الكثرة، وإمكان التحرز منه، وما بينهما ما فَقَد أحد الوصفين؛ فأشبه بذلك كلًّا من الطرفين في وصف، فجاء الاختلاف.

(٤) ولم يقل: «عدم الانفكاك»؛ لأن اليسارة هي التي يتأتى فيها اختلاف الأنظار بخلاف الانفكاك وعدمه، فإنه إلى الوضوح أقرب.

(٥) لأنهما اجتمع فيهما كونهما معدّين للتعامل والثمنية بخلقتهما، والعروض فقدت المعنيين؛ فاتفق على حكم كل، أما الحلي؛ فأخذ وصفاً واحداً من النقدين، وهو أنه من الذهب والفضة، وباستعماله للزينة لا للثمنية فَقَد الوصف الآخر، وشارك العروض في عدم قصده بالثمنية؛ فجاء فيه الخلاف.

(٦) أي: من صلى بالتيمم صلاة صحيحة، ثم بعد تمامها وقبل خروج الوقت؛ وجد الماء.

واتفقوا على أنَّ ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع، وعلى أنها غير تابعة لها إذا جذّت، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة، وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الإجماع وأقرّوا بالقبول فإجماع باتفاق، أو أنكروا ذلك؛ فغير إجماع باتفاق، فإن سكتوا[١] من غير ظهور إنكار فدائر بين الطرفين؛ فلذلك اختلفوا فيه، والمبتدع بما يتضمّن[٢] كفراً من غير إقرار بالكفر دائر بين طرفين؛ فإنَّ المبتدع بما لا يتضمَّن[٣] كفراً من الأمة، وبما اقتضى كفراً مصرّحاً به[٤] ليس من الأمة؛ فالوسط[٥] مختلف فيه: هل هو من الأمة أم لا؟

وأرباب النِّحَل والملل اتفقوا على أنَّ الباري تعالى موصوف بأوصاف الكمال بإطلاق، وعلى أنه منزَّه عن النقائص بإطلاق، واختلفوا في إضافة أمور[٦] إليه بناء على أنها كمال، وعدم إضافتها إليه بناء على أنها نقائص، وفي عدم إضافة أمور إليه بناء على أن عدم الإضافة كمال، أو إضافتها بناء على أن الإضافة إليه هي الكمال، وكذلك ما أشبهها.

فكلُّ هذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين؛ فحصل الإشكال والتردُّد، ولعلك لا تجد خلافاً واقعاً بين العقلاء معتداً به في العقليات أو في النقليات، لا مبنياً على الظن ولا على القطع؛ إلّا دائراً بين طرفين ولا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف في الواسطة المتردِّدة بينهما؛ فاعتبره تجده كذلك إن شاء الله.

---

(١) أي: وكان ذلك قبل استقرار المذاهب، أي: كان في العصر الذي فيه البحث عن المذاهب، أما إن كان بعد استقرارها؛ فالسكوت لا يدل على الموافقة قطعاً؛ إذ لا عادة بإنكاره حينئذٍ، فلم يكن إجماعاً ولا حجة قطعاً، أما قبل ذلك؛ فالعادة الإنكار عند عدم الموافقة؛ فجاء الخلاف، فالشافعي يقول: «لا هو إجماع ولا هو حجة»، والجمهور إجماع أو حجة، وليس بإجماع قطعي، والجُبَّائي إجماع بشرط انقراض العصر.

(٢) ★ في (د): بما لا يتضمن.

(٣) كالابتداع في الفروع التي ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة؛ فهذا باتفاق ليس بكفر.

(٤) كغلاة الخوارج والروافض؛ كالخطابية من هؤلاء الذين يقولون: إن علياً الإله الأكبر، والحسنان ابنا الله، وجعفر إله، لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن علي؛ فهذا كفر باتفاق.

(٥) وهو المبتدع بما يتضمن كفراً بغير تصريح؛ كالمجسمة، ومنكري الشفاعة؛ فهذا يختلف فيه بالتكفير وعدمه.

(٦) أي: من الصفات؛ كالقدرة والعلم... إلخ على أنها صفات زائدة على الذات، وقوله: «وفي عدم إضافة أمور... إلخ»؛ أي: كالأفعال التي تعتبر شروراً؛ فبعضهم يضيفها إليه؛ لأنه لا فاعل إلا هو، ولا تعتبر شروراً إلا بنسبتها للعبد، والبعض لا يضيفها، ويرى أن الكمال في ذلك؛ فلا تكرار في العبارة، ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع إفادة المعنى المقصود.

فصل: (ضرورة معرفة مواضع الخلاف للمجتهد)

وبإحكام النظر في هذا المعنى يترشَّح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد؛ لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف، جديراً بأن يتبيَّن له الحق في كلِّ نازلة تعرض له، ولأجل ذلك جاء في حديث ابن مسعود أنه ﷺ قال: «يا عَبدَ اللَّهِ بن مسعود» قلت: لبَّيك يا رسول الله؛ قال: «أتَدْرِي أيُّ الناسِ أعلمُ؟» قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «أعلمُ الناسِ أبصرُهم بالحقِّ إذا اختلفَ الناسُ وإن كان مقصِّراً في العمل، وإن كان يزحفُ على استِه»[١]؛ فهذا تنبيه[٢] على المعرفة بمواقع الخلاف.

ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف، فعن قتادة: «من لم يعرف الاختلاف لم يَشمَّ أنفُه الفقه»[٣].

وعن هشام بن عبيد الله الرازي: «من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارئ، ومن لم يعرف اختلاف[٤] الفقهاء فليس بفقيه»[٥].

وعن عطاء: «لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس؛ فإنه إنْ لم يكن كذلك ردّ[٦] من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه»[٧]، وعن أيوب السختياني وابن عيينة:

---

(١) ★ أخرجه الطبراني في «الكبير»: ١٠٥٣١، و«الأوسط»: ٤٤٧٩، وفي «الصغير»: ٦٢٤، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٥٢٢)، والبيهقي في «الشعب»: ٩٥٠٩، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٠٠، قال الهيثمي في «المجمع»: (١/ ٤٠٠)، رواه الطبراني في «الأوسط» و«الصغير»، وفيه عقيل بن الجعد، قال البخاري: منكر الحديث. وفي (د): في استه.

(٢) لأن هذه الدرجة الفضلى إنما تتحقق عند وجود الاختلاف ومعرفة الحق فيه، ولا يكون إلا بمعرفة مواقع الاختلاف؛ فصح أنه تحريض على هذه المعرفة.

(٣) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٢٠، ١٥٢٢.

(٤) أي: المبني على اختلاف أدلتهم؛ لأنه بدون ذلك لا يمكنه ترجيح جانب الحق في المسألة ما لم يقف على دليل كل.

(٥) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٢٣.

(٦) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح؛ فإنه إذا لم يعلم اختلافهم وأدلة كل؛ ربما كان ما في يده أضعف مدركاً مما لم يقف عليه، فإذا عرف الخلاف ومدرك كل أمكنه الترجيح؛ فلا يأخذ ضعيفاً ويترك قوياً، أما شبه العامي؛ فسيان عنده أن يعرف الخلاف وألا يعرف، إن كان مثله يصح له أن يفتي؟! وفيه الخلاف المشهور.

(٧) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٢٤.

«أجْسَرُ[١] الناس على الفتيا أقلّهم علماً باختلاف العلماء» زاد أيوب: «وأمسكُ الناس عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء»[٢].

وقال مالك: «لا تجوز الفتيا إلا لمن عَلِمَ ما اختلف الناس فيه. قيل له: اختلاف أهل الرأي؟ قال: لا، اختلاف أصحاب محمد ﷺ، وعَلِمَ الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول ﷺ»[٣].

وقال يحيى بن سلام: «لا ينبغي لمن لا يعرف الاختلاف أن يفتي، ولا يجوز لمن لا يعلم الأقاويل أن يقول: هذا أحب إليّ»[٤].

وعن سعيد بن أبي عروبة: «من لم يسمع الاختلاف فلا تعدّه عالماً»[٥].

وعن قبيصة بن عقبة: «لا يفلح من لا يعرف اختلاف الناس»[٦].

وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرّد الخلاف، ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر؛ فلا بدَّ منه لكلِّ مجتهد، وكثيراً ما تجد هذا للمحققين في النظر كالمازري وغيره.

المسألة الخامسة[٧]: (الاستنباط من المعاني)

الاجتهاد إن تعلّق بالاستنباط من النصوص؛ فلا بُدَّ من اشتراط العلم بالعربية كما تقدم، وإنْ تعلّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجرّدة عن[٨] اقتضاء النصوص لها أو مسلّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص؛ فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع[٩] من الشريعة جملة وتفصيلاً[١٠] خاصة.

---

(١) يوضح ما قبله.

(٢) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٢٥، ١٥٢٧.

(٣) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٢٩. وفي (د): عن مالك.

(٤) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٣٤.

(٥) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٢١، ١٥٣٦..

(٦) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٣٧.

(٧) هذه المسألة والتي بعدها تكميل للمسألة الثانية، يقيد بهما اشتراط الوصفين السابقين في الاجتهاد، ويبين أنهما قد يرتفعان معاً وقد يرتفع أحدهما ويبقى نوع من الاجتهاد، وأن اشتراطهما إنما هو في بعض أنواعه، ولو ذكرتا عقبها؛ لكان أجود صنعاً حتى لا يتوهم معارضتهما لها.

(٨) سيأتي تمثيله لذلك بالاجتهاد القياسي وبتوقيع المجتهدين الأحكام على النوازل، وسيأتي البحث معه فيها.

(٩) ★ في الأصل: الشارع.

(١٠) أي: في الباب الذي فيه الاجتهاد إن قلنا: إن الاجتهاد يتجزأ، أو في سائر الأبواب إن قلنا: إنه لا يتجزأ.

والدليل على[١] عدم الاشتراط في علم العربية أنّ علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدِّية لمقتضياتها عربية؛ فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب، كما لا يمكن التفاهم فيما بين العربي والبربري أو الرومي أو العِبراني حتى يَعرف كلٌّ واحد مقتضى لسان صاحبه.

وأما المعاني مجرَّدة؛ فالعقلاء مشتركون في فهمها؛ فلا يختص بذلك لسان دون غيره، فإذاً مَن فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي؛ فلا فرق[٢] بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي، ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية، ويعتبرون[٣] المعاني ولا يعتبرون الألفاظ في كثير من النوازل.

وأيضاً؛ فإن الاجتهاد القياسي غير[٤] محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلَّا فيما يتعلَّق بالمقيس عليه وهو الأصل، وقد يؤخذ مسلّماً؛ أو بالعلة[٥] المنصوص عليها، أو التي أومئ

---

(١) للمؤلف دعويان: اشتراط العربية في الاجتهاد من النصوص، وعدم اشتراطها في الاجتهاد الراجع للمعاني من النظر في المصالح والمفاسد، وقد أقام الدليل عليهما حسب ترتيبهما في سياقه، ففي العبارة سقط، والأصل هكذا: «والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط... إلخ».

(٢) تأمل في وجه التوفيق بين هذا وبين ما سبق له؛ حيث قال: «يتوقف فهم الشريعة حق الفهم على فهم اللغة العربية حق الفهم»، وقال فيما سبق أيضاً: «إن الاجتهاد يتوقف على وصفين: العلم بمقاصد الشريعة، والتمكن من الاستنباط، وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة، وإن هذه المعارف وسيلة إلى معرفة المقاصد»، ثم قال: «إن أوجب الوسائط اللغة العربية... إلخ».

(٣) في (د): ويعتبرون الألفاظ، لذا قال دراز: أي: فيسألون عما تدل عليه في مجاري عرف أهلها مع أنها غير عربية، وبعد؛ فهل هذا غير تحقيق المناط؟ وسيأتي له في المسألة الثانية أنه لا يحتاج إلى واحد من الأمرين، لا فهم مقاصد الشريعة ولا اللغة العربية.

(٤) إذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسمى بتخريج المناط؛ فربما يسلم في بادئ الرأي، أما إذا كان ثبوتها في الأصل بالنص أو الإيماء في مراتبهما الكثيرة؛ فلا يظهر؛ لأنه لا بد من الرجوع إلى النص الذي أفاد ذلك، والتسليم في هذا ليس بكافٍ، وعلى فرض كفايته لا بد له من استقراء النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع، وهما أهم اعتراضات القياس، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية؛ لأنه لا يتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعدم مصادمته للنصوص مطلقاً في أي قياس كان، وهذا ما يعود على الأولين أيضاً بالتوقف كما أشرنا إليه.

(٥) يريد أنه إنما يحتاج الاجتهاد القياسي إلى اللغة العربية في شيئين: معرفة الأصل المقيس عليه، ومعرفة العلة إذا كانت منصوصة أو موماً إليها، أما باقي أعمال القائس؛ فلا تحتاج إلى اللغة، والأصل والعلة إذا كانت كذلك يمكن أن يؤخذا مسلَّمين، وإذ ذاك؛ فلا يحتاج إلى اللغة أصلاً.

إليها[١]، ويؤخذ ذلك مسلّماً، وما سواه فراجع إلى النظر العقلي.

وإلى هذا النوع[٢] يرجع الاجتهاد المنسوب إلى أصحاب الأئمة المجتهدين؛ كابن القاسم وأشهب في مذهب مالك، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب أبي حنيفة، والمُزَني والبُوَيطي في مذهب الشافعي؛ فإنهم على ما حُكي عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه في ألفاظ الشريعة، ويفرّعون المسائل ويصدرون الفتاوى على مقتضى ذلك.

وقد قَبِلَ الناس أنظارهم وفتاويهم، وعملوا على مقتضاها، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته، وإنما كان كذلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع في وضع الأحكام، ولولا ذلك لم يحل لهم الإقدام على الاجتهاد والفتوى، ولا حلَّ لمن في زمانهم أو من بعدهم من العلماء أن يُقرَّهم على ذلك، ولا يسكت عن الإنكار عليهم على الخصوص، فلمَّا لم يكن شيء من ذلك؛ دلَّ على أن ما أقدموا عليه من ذلك كانوا خلقاء[٣] بالإقدام فيه؛ فالاجتهاد منهم وممن كان مثلهم وبلغ في فهم مقاصد الشريعة مبالغهم صحيح لا إشكال فيه، هذا على فرض أنهم لم يبلغوا في كلام العرب مبلغ المجتهدين، فأما إذا بلغوا تلك الرتبة فلا إشكال أيضاً في صحّة اجتهادهم على الإطلاق، والله أعلم.

المسألة السادسة: (الاجتهاد بتحقيق المناط لا يتوقف على اللغة)

قد يتعلّق الاجتهاد بتحقيق المناط؛ فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به[٤]، من حيث قصدت

---

(١) ★ في الأصل: لها.

(٢) أي: الثاني، وهو المتعلق بالمعاني والمصالح... إلخ، وقوله: «يأخذون أصول إمامهم» أي: مسلَّمة لا بحث لهم فيها، إنما يبحثون في تفاريعها حتى فيما فرَّعه نفس الإمام صاحب هذه الأصول، وقد يخالفونه في تفريعه، بقي أنه يقتضي أنهم لا يرجعون إلى النصوص التفصيلية، وأن اجتهادهم منحصر في التفريع على تلك الأصول المسلَّمة؛ لأنهم لو رجعوا إلى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية؛ فهل الواقع كذلك، وأنهم لا يتعلقون بالنصوص مطلقاً في اجتهادهم؟ هذا يحتاج إلى استقراء، وقلما يثبته الاستقراء.

(٣) ★ في الأصل: خلفاء.

(٤) خذ هذا المثال لزيادة الإيضاح: الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء يرخّص له في التيمم، فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي بالنسبة لمريض ليرخّص له أو لا يرخّص؛ فإننا لا نحتاج إلى اللغة العربية، ولا إلى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلاً عن سائر الأبواب، إنما يلزم أن نعرف بالطريق الموصل: هل يحصل ضرر فيتحقق المناط، أم لا فلا يتحقق؟ ولا شأن لهذا بواحد من الأمرين، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه، أو في أمثاله، أو بتقرير طبيب عارف.

المعرفة به؛ فلا بدَّ أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها؛ ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى؛ كالمحدِّث العارف بأحوال الأسانيد وطرقِها، وصحيحِها من سقيمها، وما يحتجُّ به من متونها مما لا يحتجُّ به؛ فهذا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به، كان عالماً بالعربية أم لا[١]، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا[٢]، وكذلك القارئ في تأدية[٣] وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قِيَم السِّلع ومداخل العيوب فيها، والعادّ في صحَّة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها، كلّ هذا وما أشبهه مما يُعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد.

والدليل على ذلك[٤] ما تقدم من أنه لو كان لازماً[٥] لم يوجد مجتهد إلا في الندرة، بل هو محال عادة، وإن وجد ذلك؛ فعلى جهة خرق العادة، كآدم عليه السلام حين علَّمه الله الأسماء كلَّها، ولا كلام فيه.

وأيضاً؛ إن لزم[٦] في هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع[٧] لزم في كلِّ علم وصناعة ألَّا

(١) كيف هذا مع أن الترجيح بالمتن يكون بالمرجحات الراجعة إلى الألفاظ، ككون ما دل بالحقيقة يحتج به ولا يحتج بما عارضه الدال بالمجاز، وهكذا؛ فلا بد في هذا النوع من علم العربية، أما الترجيح بالإسناد؛ فقد يسلم فيه عدم التوقف على شرط العربية.

(٢) قد لا يسلم في بعض صور الترجيح بالحكم، كما يعلم من مراجعتها في مثل «المنهاج» للبيضاوي.

(٣) لأنها ترجع للرواية الصرفة، أو إلى ضوابط تعين كيفية النُّطق بالكلمات مثلاً.

(٤) أي: على عدم الافتقار إلى العلم بالأمرين.

(٥) أي: لمن يجتهد في الأحكام الشرعية بأي نوع من أنواع الاجتهاد، سواء أكان تحقيق مناط أم غيره، لو كان لازماً له أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد أي تعلق كان؛ لم يوجد مجتهد... إلخ، هذا ما تقدم للمؤلف استدلالاً على غير هذا الموضع، ولا يخفى أن الكلام هاهنا ليس فيما يتوقف عليه مطلق الاجتهاد، بل في خصوص توقف تحقيق المناط على الوصفين، وقد تقدم له في تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تتعطل بسببه التكاليف كلها أو أكثرها، فلو لزم الشرطان في تحقيق المناط؛ لتعطلت أكثر التكاليف، وهو باطل، فلو نحا هذا النحو في الدليل لكان ظاهراً، ولا يتأتى أن يقال: إذا توقف الاجتهاد بأي نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد، كيف وهما الركنان في أكثر أنواع الاجتهاد؟ .

(٦) ★ في الأصل: لو لزم.

(٧) أي: والعربية، بدليل قوله بعد: «ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية»؛ أي: فضلاً عن مقاصد الشريعة؛ فقد أدرج العربية في الاستدلال، وهذا الدليل صالح لإقامته على الدعويين.

تعرف إلَّا بعد المعرفة بذلك؛ إذ فرض من لزوم العلم[١] بها العلم بمقاصد الشارع، وذلك باطل؛ فما أدَّى إليه مثله، فقد حصلت العلوم ووُجدت من الجهال بالشريعة والعربية، ومن الكفار المنكرين للشريعة.

ووجه ثالث أن العلماء[٢] لم يزالوا يقلِّدون في هذه الأمور مَن ليس مِن الفقهاء، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلَّدوا فيه خاصة، وهو[٣] التقليد في تحقيق المناط.

فالحاصل: أنه إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهَد فيه، كما أنه في الأوَّلَين[٤] كذلك؛ فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد[٥] العربية، والاجتهاد في المعاني الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد الشريعة، والاجتهاد في مناط الأحكام يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط، من الوجه الذي يتعلَّق به الحكم لا من وجه غيره، وهو ظاهر.

المسألة السابعة: (وقوع الخطأ في الاجتهاد)

الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان:

أحدهما: الاجتهاد المعتبر شرعاً، وهو الصادر [عن أهله] الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه.

والثاني: غير المعتبر، وهو الصادر عمَّن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأيٌ بمجرد التشهِّي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى؛ فكلُّ رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره؛ لأنه ضد الحق الذي أنزل الله، كما قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ الآية [المائدة: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ الآية [ص: ٢٦]، وهذا على الجملة لا إشكال فيه، ولكن قد ينشأ في كلِّ واحد من القسمين قسم آخر؛ فأما القسم الأول، وهي:

---

(١) أي: وهو الذي قلنا: إنه يتوقف عليه تحقيق المناط.

(٢) أي: مطلقاً مجتهدين ومقلدين.

(٣) ★ في الأصل: وهذا.

(٤) وهما الاجتهاد من النصوص ومن المعاني، واقتصر في تفريعه على الأول.

(٥) ★ في (د): المعرفة بمقاصد ذلك المناط.

المسألة الثامنة: (خطأ المجتهد ينشأ من التقصير أو الغفلة)

فيعرض فيه الخطأ في الاجتهاد؛ إما بخفاء[١] بعض الأدلة حتى يتوهم فيه ما لم يقصد منه، وإما بعدم[١] الاطلاع عليه جملة.

وحكم هذا القسم معلومٌ من كلام الأصوليين إن كان في أمر جزئي[٢]، وأما إن كان الخطأ في أمر كُلِّي[٣] فهو أشد، وفي هذا الموطن حذّر من زَلَّة العالم، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي ﷺ التحذير منها؛ فروي عنه عليه [الصلاة و] السلام أنه قال: «**إني لأخافُ على أُمَّتي من بعدِي من أعمال ثلاثة**»، قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: «**أخافُ عليهم من زَلَّة العالم، ومن حُكم جائرٍ، ومن هَوىً متَّبَع**»[٤].

وعن عمر ﷺ: «ثلاث يهدمن الدِّين: زلَّة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلُّون»[٥].

وعن أبي الدرداء: «إنَّ مما أخشى عليكم زلَّة العالم، أو جدال المنافق بالقرآن، والقرآن حقٌّ، وعلى القرآن مَنارٌ كمنار الطريق»[٦].

---

(١) وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع، ومن التقصير فيما هو واجب على المجتهد، وسيأتي الإشارة إليه بقوله: «وأكثر ما يكون ذلك عند الغفلة... إلخ».

(٢) فينتقض حكم الحاكم فيه إذا صادم إجماعاً، أو نصاً قاطعاً، أو قياساً جلياً، أو قواعد الشريعة، ويبطل أثر الفتوى أيضاً إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء.

(٣) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضاً؛ كحل المتعة والربا، وكتحريم الطيبات من الرزق، وهكذا.

(٤) أي: فأما اتقاء زلة العالم؛ فطريقه أنكم إن ظننتم به الخير وأنه موفق؛ فلا تستسلموا له، فربما جره الاستسلام إلى الزيغ واتباع الهوى، وإن ظننتم به الخطأ والزيغ؛ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة؛ فربما جره هذا إلى التمادي في العناد، وخلع ربقة الحق في غير ما ظهر خطؤه فيه أيضاً، وشواهد هذا حاصلة الآن فيمن زل من المنسوبين للعلماء في زماننا هذا، فإنهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه إبليس؛ فصار ضد الإسلام ونبي الإسلام، يهرف بفحش القول ولا رادع له، أعاذنا الله من زيغ القلوب بعد الهداية.
★ والحديث أخرجه الطبراني في «الكبير»: (١٧/ ١٤)، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٨٦٥، من حديث عمرو بن عوف المزني ﷺ.

(٥) ★ أخرجه الدارمي: ٦٤٩، واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد»: ٦٤١، ٦٤٣، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٨٦٧، ١٨٦٩.

(٦) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٨٦٨.

وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً: «وإياكم وزَيْغةَ الحكيم؛ فإن الشيطان قد يتكلَّمُ على لسان الحكيم بكلمة الضلالة، وقد يقولُ المنافقُ الحقَّ، فتلقَّوا الحقَّ عمن جاء به، فإنَّ على الحقِّ نوراً. قالوا: وكيف زَيغة الحكيم؟ قال: هي كلمة تروعكم وتنكرونها، وتقولون: ما هذه؟ فاحذروا زيغته، ولا تَصُدَّنكم عنه، فإنه يوشك أن يفيء وأن يُراجع الحق»[1].

وقال سلمان الفارسي: «كيف أنتم عند ثلاث: زَلَّةِ عالم، وجدالِ منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم؛ فأما زلَّة العالم، فإن اهتدى؛ فلا تُقلِّدُوه دِينكم، تقولون: نصنع مثل ما يصنع فلان، وننتهي عما ينتهي عنه فلان، وإن أخطأ؛ فلا تقطعوا إياسكم منه فتُعينوا عليه الشيطان». الحديث[2].

وعن ابن عباس: «ويلٌ للأتباع من عثَرات العالم، قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه، ثم يجدُ من هو أعلم برسول الله ﷺ منه؛ فيترك قوله ثم يمضي الأتباع»[3].

وعن ابن المبارك: «أخبرني المعتمر بن سليمان قال: رآني أبي وأنا أنشد الشعر، فقال لي: يا بُنيّ لا تُنشد الشعر. فقلت له: يا أبت كان الحسن ينشد، وكان ابن سيرين ينشد، فقال لي: أي بُني، إن أخذت بشَرِّ ما في الحسن وبشَرِّ ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشرُّ كله»[4].

وقال مجاهد والحكم بن عُتيبة ومالك: «ليس أحدٌ مِن خلق الله إلا يُؤخذ من قوله ويُترك، إلا النبي ﷺ»[5].

وقال سليمان التَّيمي: «إنْ أخذت برُخصةِ كلّ عالم اجتمع فيك الشرُّ كله»[6].

قال[7] ابن عبد البر: «هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً».

وهذا كلُّه وما أشبهه دليلٌ على طلب الحذر من زلَّة العالم، وأكثر ما تكون عند الغفلة عن

(١) ★ أخرجه أبو داود: ٤٦١١، بنحوه، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٨٧١، بهذا اللفظ، وهو صحيح موقوف.

(٢) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٨٧٣.

(٣) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٨٧٧.

(٤) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٧٦٦ بنحوه، ويأتي قريباً.

(٥) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٧٦١، و١٧٦٢، عن مجاهد والحكم بن عتيبة. وذكره عن مالك في «كشف الخفا»: ١٩٦١. وفي (د): الحكم بن عيينة.

(٦) ★ أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٣/ ٣٢)، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٧٦٦، ١٧٦٧.

(٧) قاله في كتابه «بيان العلم» [١٧٦٧]، وفيه أن سليمان المذكور خاطب بهذا خالد بن الحارث، وكأنَّ المؤلف يجعل هذه الرُّخص في المذاهب من زلات العلماء، ولولا أنها كذلك ما كانت شروراً.

اعتبار[١] مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه، والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها، وهو وإن كان على غير قصد ولا تعمُّد وصاحبه معذور ومأجور، لكن مما ينبني عليه في الاتباع لقوله فيه خطر عظيم، وقد قال الغزالي: «إن زلَّة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهي في نفسها صغيرة»، وذكرَ منها أمثلة، ثم قال: «فهذه ذنوب يُتَّبع العالِم عليها، فيموت العالم ويبقى شرُّه مستطيراً في العالَم أياماً متطاولة، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه»[٢]. وهكذا الحكم مستمر في زلَّته في الفتيا من باب أولى؛ فإنه ربما خفي على العالم بعض السنّة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسألته؛ فيُفضي ذلك إلى أن يصير قوله شرعاً يتقلَّد، وقولاً يعتبر في مسائل الخلاف، فربما رَجع عنه وتبيَّن له الحق؛ فيفوته[٣] تدارك ما سار في البلاد عنه ويضل عنه تلافيه؛ فمن هنا قالوا: زلَّة العالم مضروب بها الطبل.

فصل: (عدم تقليد العالم في زلَّته)

إذا ثبت هذا فلا بُدَّ من النظر في أمور تنبني على هذا الأصل.

منها: أن زَلَّة العالم لا يصحُّ اعتمادها من جهته[٤] ولا الأخذ بها تقليداً له، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عدّت زَلَّة، وإلَّا فلو كانت معتدّاً بها؛ لم يجعل لها هذه الرتبة، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير[٥]، ولا أن يشنَّع عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتاً؛ فإن هذا

---

(١) أي: في غير تحقيق المناط؛ لأنه لا يحتاج إلى هذين كما سبق، وهو الموافق لقوله أيضاً أول المسألة: «وفي هذا الموطن ـ يشير إلى الأمر الكلي ـ حذر من زلة العالم»، وتحقيق المناط من الجزئي، وكأنه لم يعتد به زلة ـ مع أنه كذلك ـ، لأن الذي يترتب على خلل تطبيق الأحكام الشرعية على مناطاتها من الفساد وضياع الحقوق أخف من الخطأ في الكليات؛ لأنها تعم وذلك يخص.

(٢) ★ «إحياء علوم الدين»: (٤/ ٣٣).

(٣) ولذلك كره مالك كتابة الفقه عنه.

(٤) ★ في (د): جهة.

(٥) كيف هذا؛ وقد جعل من أكثر أسباب هذا الخطأ الوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص، يعني: بحيث يصح أن يقال: إنه لم يبذل غاية الوسع، والاجتهاد يتوقف عليه، فإذا لم يقم ببذل أقصى الوسع، ووقف عند حد كان يمكنه تجاوزه في البحث؛ يكون مقصراً وغير آتٍ بحقيقة الاجتهاد، فيكون ملوماً قطعاً، يؤيد هذا قوله أول الفصل التالي: «لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد»، أما عدم التشنيع وعدم الانتقاص؛ فمسلّمان للأدلة السابقة.

كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين، وقد تقدم من كلام معاذ بن جبل وغيره ما يرشد[(١)] إلى هذا المعنى.

وقد روي[(٢)] عن ابن المبارك أنه قال: «كنا في الكوفة، فناظَرُوني في ذلك، - يعني: [في] النبيذ المختلَف فيه - فقلت لهم: تعالوا فليحتجّ المحتجُّ منكم عمن شاء من أصحاب النبي ﷺ بالرُّخصة، فإن لم نبيِّن الرد عليه عن ذلك الرجل بشدَّةٍ[(٣)] صحَّت عنه فاحتجّوا؛ فما جاؤوا عن واحد برخصة إلَّا جئناهم بشدَّة، فلما لم يبقَ في يد أحد منهم إلَّا عبد الله بن مسعود، وليس احتجاجهم عنه في رخصة[(٤)] النبيذ بشيء يصح عنه. قال ابن المبارك: فقلت للمحتج عنه في الرُّخصة: يا أحمق! عُدَّ أنَّ ابن مسعود لو كان هاهنا جالساً، فقال: هو لك حلال، وما وصفنا عن النبي ﷺ وأصحابه في الشدَّة، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تخشى، فقال قائلهم: يا أبا عبد الرحمن: فالنخعي والشعبي - وسمّى عدة معهما - كانوا يشربون الحرام؟ فقلت[(٥)] لهم: دعُوا عند الاحتجاج تسميةَ الرجال، فرُبَّ رجل في الإسلام مناقبُه كذا وكذا، وعسى أن يكون منه زَلَّة، أفلأحدٍ أن يحتج بها؟ فإن أبيتم؛ فما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة؟ قالوا: كانوا خياراً، قال: فقلت: فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يداً بيد؟ قالوا: حرام، فقال ابن المبارك: إنَّ هؤلاء رأوه حلالاً فماتوا وهم يأكلون الحرام، فبقوا وانقطعت حجَّتهم». هذا ما حُكي[(٦)].

والحقُّ ما قال ابن المبارك؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩]؛ فإذا كان بيّناً ظاهراً أن قول القائل مخالفٌ للقرآن أو للسنّة؛ لم يصح الاعتدادُ به ولا البناءُ عليه، ولأجل هذا يُنقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع، مع أن حكمه مبنيٌّ على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر، ولا ينقض مع الخطأ في الاجتهاد وإن تبيَّن؛ لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض[(٧)] نقضَ حكمه، ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة؛ لأنه حكم بغير ما أنزل الله.

---

(١) وهو أن ذلك يكون إعانة للشيطان عليه، وذلك لا يجوز.

(٢) تأييد للبناء الأول.

(٣) مقابل للرخصة في كلامه.

(٤) ★ في الأصل: شدة.

(٥) استفهام إنكاري، أي: يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون المحرم.

(٦) ★ أخرج هذه القصة مسندة باختصار البيهقي في «الكبرى»: (٨/ ٢٩٨).

(٧) وإلا؛ لصح النظر في النقض أيضاً، وفي نقض النقض ويتسلسل، فلا ينفذ حكم؛ فتتعطل المصالح.

فصل: (عدم اعتبار زلة العالم في الخلاف)

ومنها: أنه لا يصحُّ اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية؛ لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل[١] الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهادٌ؛ فهو لم يصادف فيها محلًا، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد، وإنما يعد في الخلاف الأقوالُ الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرَّد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا؛ فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السالف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء، وأشباهها من المسائل التي خَفِيت فيها الأدلة على من خالف فيها.

فإن قيل: فبماذا يُعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب: أنه من وظائف المجتهدين؛ فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم؛ فلا تمييز لهم في هذا المقام، ويعضد هذا أنَّ المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب؛ فمن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كُلِّي.

ومنها: ما يكون خلافاً لدليل ظنِّي، والأدلة الظنِّية متفاوتة؛ كأخبار الآحاد والقياس الجزئية، فأما المخالف للقطعي؛ فلا إشكال في اطراحه، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد به، وأما المخالف للظني ففيه الاجتهاد[٢]، بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره.

فإن قيل: فهل لغير المجتهد من المتفقهين في ذلك ضابط يعتمده أم لا؟

فالجواب: أن له ضابطاً تقريبيّاً، وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطاً وزللاً قليلٌ جدّاً في الشريعة، وغالب الأمر أنَّ أصحابها منفردون بها، قلَّما يساعدهم عليها مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحبُ قول عن عامة الأمة؛ فليكن اعتقادُك أن الحق في المسألة مع[٣] السواد الأعظم من المجتهدين، لا من المقلِّدين.

---

(١) لأنها ليست ظنية، بل من القطعيات التي لم تتردد بين طرفي النفي والإثبات.

(٢) أي: فطرحه رأساً أو الاعتداد به خلافاً محتاج لاجتهاد المجتهد والموازنة. . . إلخ؛ فالمرجع في مثل ذلك للمجتهد.

(٣) ★ في (د): أن الحق مع.

فصل: (بعض أسباب الخلاف المعتَبَر وغير المعتَبَر)

وقد عدَّ ابن السيد[١] هذا المكانَ من أسباب الخلاف، حين عدَّ جهة الرواية وأن لها ثماني علل: فساد الإسناد، ونقل الحديث على المعنى، أو مِن الصُّحُف[٢]، والجهل بالإعراب، والتصحيف[٣]، وإسقاط جزء[٤] الحديث، أو سببه، وسماع بعض الحديث وفَوت بعضه، وهذه الأشياء ترجع إلى[٥] معنى ما تقدم إذا صحَّ أنها في المواضع المختلف فيها علل حقيقة، فإنه[٦] قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد في كونها موجودة في محل الخلاف، وإذا كان على هذا الوجه؛ فالخلاف معتدٌّ به بخلاف الوجه الأول.

وأما القسم الثاني وهي:

المسألة التاسعة: (خطأ غير المجتهد)

فيعرض فيه أن يُعتقد في صاحبه أو يَعتقد هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد، وأن قوله معتدٌّ به، وتكون مخالفته تارة في جزئي، وهو أخف، وتارة في كُلِّي من كُلِّيات الشريعة وأصولها العامَّة، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال، فتراه آخذاً ببعض[٧] جزئياتها في هدم كلِّياتها،

---

(١) ★ هو عبد الله بن محمد بن السيد، أبو محمد، من العلماء باللغة والأدب، ولد في بطليوس سنة (٤٤٤هـ) في الأندلس، وانتقل إلى بلنسية فسكنها وتوفي بها سنة (٥٢١هـ). له عدة مؤلفات، منها: «الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف»، و«الاقتضاب في شرح أدب الكاتب»، و«شرح سقط الزند»، و«الحلل في شرح أبيات الجمل». انظر: «وفيات الأعيان»: (٣/ ٩٦)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٩/ ٥٣٢).

(٢) ★ في (د): المصحَّف.

(٣) التصحيف من الراوي غير النقل عن كتاب عرف فيه التصحيف؛ فهو علة أخرى.

(٤) أي: أن الراوي مع علمه بباقي الحديث أو سببه يسقطه لغرض صحيح في نظره، كأن يكون شاهده لما يدعيه يكفي فيه ما اقتصر عليه، وقد يكون في إسقاط السبب أو جزء الحديث ما يكون سبباً في خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه، وهذا غير سماع بعض الحديث وفوات بعضه؛ فعذره في هذا أنه لم يسمع كل الحديث.

(٥) أي: لأن الدليل الذي يوجد فيه شيء من هذه العلل لا يعد دليلاً معتبراً، هذا إذا سلّم وجودها في المحل، وقد لا يسلّم، فلا ترجع إلى ما تقدم؛ فيكون الخلاف الحاصل من اعتبار هذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف في وجود هذه العلل فيها وعدم وجودها معتداً به خلافاً، وهذا وجه كلام ابن السيد في عدّه هذا الموضع من أسبابه.

(٦) بيان لعد ذلك من أسباب الخلاف.

(٧) أي: وقد عرفت في كتاب الأدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها؛ فلا ينقض جزئي قاعدة كلية، فمسألة العسل الذي لم يوافق الصفراوي الذي شربه لا ينقض مع قوله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ القاعدة الكلية، وهي =

حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع[(١)] الافتقار إليها، ولا مسلّم لما روي عنهم في فهمها، ولا راجع إلى الله ورسوله في أمرها كما قال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩].

ويكون الحامل على ذلك بعض الأهواء الكامنة في النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح واطّراح النَّصَفة والاعتراف بالعجز فيما لم يصل إليه علم الناظر، ويُعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة، وتوهّم بلوغ درجة الاجتهاد باستعجال نتيجة الطلب[(٢)]؛ فإن[(٣)] العاقل قلّما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالك مع العلم بأنه مخاطر.

وأصل هذا القسم مذكور في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ الآية [آل عمران: ٧]، وفي «الصحيح» أنَّ النبي ﷺ قرأ هذه الآية، ثم قال: «**فإذا رأيتُم الذين يتَّبعُون ما تَشابَه منه فأولئك الذين سمَّى الله فاحْذَروهم**»[(٤)].

والتشابه[(٥)] في القرآن لا يختصُّ بما نصَّ عليه العلماءُ من الأمور الإلهية الموهمة للتشبيه،

= أن الشارع لا يخبر خبراً يغاير المخبر عنه، ولا بد من رجوع الدليل الجزئي إلى كلّي آخر بأن يقيد هذا المطلق، ويقال فيه: ما لم يكن صفراوياً مثلاً، أو يوكل فهمه إلى الله العالم بما أراد بهذه الجزئيات، مع أن الآية ليس فيها تعميم نفعه لجميع الناس، ومن الشاهد للمؤلف ما قاله بعض من يدعي لنفسه الفهم والاستنباط في الشريعة في هذا الزمان أنه لا يوجد حكم شرعي في غير العبادات إلا وهو قابل للتغيير، ويستدل على ذلك بأمور، ككون الأحكام تتغير بتغير الزمان، وقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء من أمور دنياكم؛ فإنما أنا بشر»، وقوله: درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح، وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهتها، ولم يرجع إلى أهل العلم بها ليفهم معناها؛ فهدم بهذا الشريعة كلها، ولم يبق بيده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة، وطبعاً المصلحة هي ما يوافق هواه، وما يظهر له ببادئ الرأي؛ لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا ما يزعمه هو مقصداً ومصلحة.

(١) بل يرجع إليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه في النازلة؛ فالمقصود إنما هو تنزيل الدليل على وفق غرضه، وتحكيم هواه في الدليل؛ فيكون الدليل تبعاً لهواه، كما تقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة.

(٢) أي: طلب العلم.

(٣) أي: فهذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله، ولو كان يفهم أنه يخاطر ما خاطر؛ لأن العاقل... إلخ.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٤٥٤٧، ومسلم: ٦٧٧٥، وأحمد: ٢٦١٩٧، من حديث عائشة ﵂.

(٥) أي: الأعم من الحقيقي والإضافي، وقوله: «بل هو من جملة... إلخ»؛ أي: أن ما نصوا عليه من جملة... إلخ، ولذلك قال: «وأصل هذه المسألة مذكور في قوله تعالى»؛ أي: فالآية أصل عام شامل لما ذكر وما لم يذكر.

ولا العبارات المجمَلَة، ولا ما يتعلَّق بالناسخ والمنسوخ، ولا غير ذلك مما يذكرون، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية؛ إذ لا دليل على الحصر، وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد إلى مجرَّد التمثيل ببعض الأمثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية؛ فإن الشريعة إذا كان فيها أصل مطَّرد في أكثرها مقرَّر واضح في معظمها، ثم جاء بعض[1] المواضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطّرد؛ فذلك من المعدود في المتشابهات التي يُتقى اتباعها؛ لأن اتباعها مُفضٍ إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقرَّرة والقواعد المطَّردة، فإذا اعتمد على الأصول وأرجئ أمر النوادر ووكلت إلى عالمها[2]، أو رُدَّت إلى أصولها؛ فلا ضرر على المكلَّف المجتهد ولا تعارض في حقِّه.

ودلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] فجعل المُحْكَم ـ وهو الواضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولا اشتباه ـ هو الأمَّ والأصلَ المرجوع إليه، ثم قال: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] يريد: وليست بأمٍّ ولا معظم؛ فهي إذاً قلائل، ثم أخبر أنَّ اتِّباع المتشابه منها شأن أهل الزَّيغ والضَّلالِ عن الحقِّ والميلِ عن الجادة، وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك، وما ذاك إلا باتباعهم أمَّ الكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه[3].

وأمُّ الكتاب يعمُّ ما هو من الأصول الاعتقادية أو العَمَلية[4]؛ إذ لم يخص الكتابُ ذلك ولا

---

(١) فمثلاً تنزيه الله عن مشابهة الخلق في الجسمية ولواحقها كالحركة أصل مطرد مقرر واضح، وجاء في الحديث قوله: «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا... إلخ»؛ فهذا يتقى اتباعه، وإلا لأفضى إلى معارضة الأصل السابق المقرر؛ فإما أن نكل هذا إلى العالم سبحانه بمراده فنفوض، أو نؤوله ونرده إلى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره، وهذا في الأعمال كثير؛ فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ما تقرر من أصول الأعمال؛ فيجري فيها مثل هذا، لكن المغتر بما وصل إليه يستعمل هذه الجزئيات في نقض الكليات توصلاً إلى غرضه، وستأتي أمثلة كثيرة في الفصل التالي.

★ ما ذهب إليه الشارح هنا هو مذهب الأشاعرة والمفوضة في مسائل الصفات، أما مذهب أهل الحديث والأثر فإنهم يمرون آيات وأحاديث الصفات من غير تفويض ولا تأويل، بل يثبتون المعنى ويفوضون الكيف فقط. انظر: «شرح العقيدة الطحاوية»: (١/ ٦٠).

(٢) إشارة إلى ما ذكره المؤلف في «الاعتصام» عنه ﷺ: «إن القرآن يصدق بعضه بعضاً؛ [فلا تكذبوا بعضه ببعض]، ما علمتم منه فاقبلوه، وما لم تعلموا منه فكلوه إلى عالمه».

(٣) ★ في الأصل: لاتباع المتشابه.

(٤) هذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ما كان في قواعد الدين، بل يشمل الأعمال؛ استوفاه [في] «الاعتصام» في المسألة الرابعة، وقال هناك: «وقد تقررت هذه المسألة في كتاب «الموافقات» بنوع آخر من التقرير».

السنّة، بل ثبت في «الصحيح» عن أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله ﷺ: **«افترقتِ اليهودُ على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقةً، وتَفرَّقَت النَّصارى على إحدى أو اثنتين**[(١)] **وسبعين فرقةً، وتَفترِقُ أُمَّتي على ثلاثٍ وسبعين فِرقة»**[(٢)]. وفي «الترمذي» تفسيرُ هذا[(٣)] بإسناد غريب عن غير أبي هريرة، فقال في حديثه: **«وإن بَني إسرائيل تَفرَّقت على ثِنتين وسبعين مِلَّة، وتفترِقُ أُمَّتي على ثلاث وسبعين ملَّة، كلّهم في النار إلا ملَّة واحدة»** قالوا: مَن هي يا رسول الله؟ قال: **«ما أنا عليه وأصحابي»**[(٤)].

والذي عليه النبي عليه السلام وأصحابه ظاهر في الأصول الاعتقادية والعملية على الجملة، لم يخص من ذلك شيء دون شيء.

وفي «أبي داود»: **«وإنَّ هذه الملَّةَ ستفترِقُ على ثلاثٍ وسبعين، ثنتان وسَبعون في النار، وواحدةٌ في الجنَّة، وهي الجماعة»**[(٥)] وهي بمعنى الرواية التي قبلها[(٦)].

وقد روي ما يبيِّن هذا المعنى، ذكره ابن عبد البر[(٧)] بسندٍ لم يَرضَه[(٨)] وإن كان غيرُه قد هوَّن الأمر فيه، أنه قال: **«ستفترقُ أُمَّتي على بِضع وسبعين فرقة، أعظمها**[(٩)] **فتنة الذين يَقِيسون الأمورَ**

---

(١) على الشك، قال في «الاعتصام» في المسألة التاسعة: «الرواية الصحيحة في الحديث: إن افتراق اليهود كافتراق النصارى على إحدى وسبعين فرقة».

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٤٥٩٦، والترمذي: ٢٦٤٠، وابن ماجه: ٣٩٩١، وأحمد: ٨٣٩٦، وابن حبان: ٦٢٤٧، وإسناده حسن.

(٣) ففيه تفسير الفرقة بالملة، وهي المناسبة للمقام.

(٤) ★ أخرجه الترمذي: ٢٦٤١، والحاكم: (١/ ٢١٨)، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ، وأخرجه الطبراني في «الأوسط»: ٧٨٤٠، و«الصغير»: ٧٢٤، من حديث أنس بن مالك ﷺ. وحسنه الألباني في «صحيح الجامع»: ٥٣٤٣. وفي الأصل: وماهي.

(٥) ★ أبو داود: ٤٥٩٧، وأخرجه أحمد: ١٦٩٣٧، من حديث معاوية ﷺ، وإسناده حسن.

(٦) لأن التي تستحق اسم الجماعة هي التي اتبعت سبيله وسبيل أصحابه ﷺ، وانظر تفسير كلمة «الجماعة» في المسألة السادسة عشرة من الجزء الثالث من «الاعتصام».

(٧) ★ في «جامع بيان العلم وفضله»، إثر الحديث: ١٦٧٣.

(٨) في «الاعتصام» أنه قدح فيه ابن عبد البر بهذه الرواية؛ لأن ابن معين قال: «إنه باطل لا أصل له»، قال بعض المتأخرين: روي عن جماعة من الثقات، وقد أشبع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته في الجزء الثالث من «الاعتصام».

(٩) راجع المسألة الخامسة والعشرين من «الاعتصام» لتبيين معنى القياس المذموم في الحديث.

برأيهم، فيُحلُّون الحرامَ ويحرِّمون الحلال»[١]؛ فهذا نصٌّ على دخول الأصول العملية تحت قوله: «ما أنا عليه وأصحابي» وهو ظاهر؛ فإن المخالف في أصلٍ من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصلٍ من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية.

فصل: (تعريف الشريعة للفِرَق الزائغة إجمالي)

وقد وجدنا في الشريعة ما يدلُّنا على بعض الفِرَق التي يُظن أنَّ الحديث شاملٌ لها، وأنها مقصودة الدخول تحته؛ فإنه جاء في القرآن أشياء[٢] تشير إلى أوصاف يُتعرف منها أن مَن اتّصف بها فهو آخذٌ في بدعة، خارج عن مقتضى الشريعة، وكذلك في الأحاديث الصحيحة، فمن تَتَبَّع مواضعها ربما اهتدى إلى جملة منها، وربما ورد التعيين في بعضها؛ كما قال عليه [الصلاة و] السلام في الخوارج: «إنَّ من ضِئضئ هذا قوماً يقرؤون القرآن لا يُجاوِزُ حَناجرَهم، يَقتُلون أهلَ الإسلام، ويدَعُون أهلَ الأوثان، يَمرُقون من الإسلام كما يَمرُقُ السَّهمُ من الرَّمِيَّة»[٣]، وفي رواية: «دَعه ـ يعني: ذا الخويصرة ـ فإنَّ له أصحاباً يَحقرُ أحدُكم صلاتَه مع صلاتِهم وصِيامه مع صيامِهم، يقرؤون القرآن لا يُجاوِزُ تراقِيهم، يَمرقُون من الإسلام» الحديث، إلى أن قال: «آيتُهم رجلٌ أسودُ، إحدى عضُديه مثلُ ثَدْيِ المرأة ومثلُ البَضْعَةِ تَدَرْدَر»... إلخ[٤].

فقد عرَّف عليه [الصلاة و] السلام بهؤلاء، وذكر لهم علامة في صاحبهم، وبيَّن من مذهبهم في معاندة الشريعة أمرين كُلِّيَيْن فيها:

أحدهما: اتّباع ظواهر القرآن على غير تدبُّر ولا نظرٍ في مقاصده ومعاقده، والقطعُ بالحكم به ببادئ الرأي والنظرِ الأول، وهو الذي نبَّه عليه قوله في الحديث: «يَقرؤون القرآنَ لا يُجاوِزُ حَناجِرَهم» ومعلوم أن هذا الرأي يصدّ عن اتباع الحق المحض، ويضاد المشي على الصراط

---

(١) ★ أخرجه الطبراني في «الكبير»: ١٨/ (٩٠)، وفي «مسند الشاميين»: ١٠٧٢، وابن عدي في «الكامل»: (٣/ ٤٢١)، والبزار: ٢/ ١١، (كشف الأستار)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ١٧٩)، و«تاريخ بغداد»: (١٣/ ٣٠٧)، من حديث عوف بن مالك ﷺ، قال في «المجمع»: (١/ ٤٣٠): رجاله رجال الصحيح.

(٢) ستأتي له في المعاملات التفصيلية في الفصل الثاني لهذا الفصل.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٧٤٣٢، ومسلم: ٢٤٥١، وأحمد: ١١٦٤٨، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٣٦١٠، ومسلم: ٢٤٥٦، وأحمد: ١١٥٣٧، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ. والبضعة: القطعة من اللحم. وتدردَر: ترجرج، تجيء وتذهب. «النهاية»: (٢/ ٢٤٨).

المستقيم، ومن هنا ذمَّ[١] بعضُ العلماء رأي داود الظاهري، وقال: إنها بدعة ظهرت بعد المئتين، ألا ترى أن من جرى على مجرَّد الظاهر تناقضت[٢] عليه السورُ والآيات، وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم.

وتأملْ ما ذكره القتبي في صدر كتابه في «مشكل القرآن»، وكتابه في «مشكل الحديث»، يبيِّن لك صحَّة هذا الإلزام؛ فإنَّ ما ذكره هنالك آخذ ببادئ الرأي في مجرَّد الظواهر.

والثاني: قتل أهل الإسلام وتركُ أهل الأوثان، على ضدِّ ما دلَّت عليه جملة الشريعة وتفصيلها؛ فإن القرآن والسنّة إنما جاءت للحُكم بأنَّ أهل الإسلام في الدنيا والآخرة ناجون، وأنَّ أهل الأوثان هالكون، ولِتعصِم هؤلاء وتُريق دم هؤلاء على الإطلاق فيهما والعموم؛ فإذا كان النظر في الشريعة مؤدِّياً إلى مضادة هذا القصد؛ صار صاحبه هادماً لقواعدها، وصاداً عن سبيلها، ومن تأمَّل كلامهم في مسألة التحكيم مع علي بن أبي طالب وابن عباس ﷺ وفي غيرها؛ ظهر له خروجهم عن القصد، وعدولهم عن الصواب، وهدمهم للقواعد، وكذلك في مناظرة[٣] عمرَ بن عبد العزيز، وأشباه ذلك.

فهذان وجهان ذكرا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكُلِّية اتباعاً للمتشابهات.

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه؛ كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولغيرهم، ومنه سَرى قتلُهم لأهل الإسلام، وأن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن، وأن لا حرام إلا ما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥]، وما سوى ذلك فحلال، وأنَّ الإمام إذا كفرَ كفرَت رعيتُه كلُّهم شاهدهم وغائبهم، وأن التَّقية لا تجوز في قول ولا فعل على الإطلاق والعموم، وأن الزاني لا يُرجم بإطلاق، والقاذف للرجال لا يُحدّ، وإنما يُحدّ قاذف النساء خاصة، وأنَّ الجاهل معذورٌ[٤] في أحكام الفروع بإطلاق، وأن الله

---

(١) في «الاعتصام»: «ومن البدع التي تتجارى بصاحبها كالكلب ما ذهب إليه الظاهرية، على رأي من عدها من البدع».
★ قلت: وهذا فيه شدة ومبالغة على أهل الظاهر، وأحسن من أنصفهم وكان أكثر موضوعية من غيره الإمام ابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين»: (١/ ٣٣٥) فقد ذكر مالهم وما عليهم، فراجعه إن شئت.

(٢) أي: فلا بد للناظر من التدبر والنظر في المقاصد حتى لا تتناقض السور والآيات عنده، والأخذ بالظاهر مؤد إلى هذا؛ فينطبق عليه الحديث.

(٣) ★ في (د): وكذلك مناظرتهم.

(٤) يناقض قولهم سابقاً: إن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن؛ فلا يعذر بالجهل حتى ولا في الحكم بخروجه عن الإسلام، ولا يخفى أن ما سبق لهم في الفروع.

سيبعث نبياً من العَجَم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد ﷺ، وأن المكلَّف قد يكون مطيعاً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله، وإنكارهم سورة يوسف من القرآن، وأشباه ذلك، وكلُّها مخالفة لكُلِّيات شرعية أصلية أو عملية.

ولكن الغالب في هذه الفِرَق أن يشار إلى أوصافهم ليحذر منها، ويبقى الأمر في تعيينهم مُرْجىً كما فهمنا من الشريعة، ولعلَّ عدم تعيينهم هو الأوْلى الذي ينبغي أن يلتزم ليكون ستراً على الأُمَّة، كما سترت عليهم قبائحهم؛ فلم يفضحوا في الدنيا بها في الحكم الغالب العامّ، وأُمرنا بالسَّتر على المذنبين ما لم يُبدِ لنا صفحةَ الخلاف، ليس كما ذُكر عن بني إسرائيل أنهم كانوا إذا أذنب أحدهم ليلاً[1] أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة، وكذلك في شأن قرابينهم؛ فإنهم كانوا إذا قرَّبوها أكلت النارُ المقبولَ منها وتركت غير المقبول، وفي ذلك افتضاح المذنب، إلى ما أشبه ذلك؛ فكثير من هذه الأشياء خصَّت بها[2] هذه الأمة، وقد قالت طائفة: إن من الحكمة في تأخير هذه الأُمَّة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبُهم مستورة عن غيرهم؛ فلا يطَّلع عليها كما اطلعوا هم على ذنوب غيرهم ممن سلف.

وللستر حكمة أيضاً، وهي أنها لو ظهرت ـ مع أن أصحابها من الأُمَّة ـ لكان في ذلك داعٍ إلى الفُرقة والوحشة، وعدم الأُلفة التي أمر الله بها ورسوله حيث قال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقال: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١]، وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥]]، وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا﴾ الآية [الروم: ٣١ ـ ٣٢].

وفي الحديث: «**لا تحاسَدوا، ولا تَدابَروا، ولا تباغَضُوا، وكونوا عِبادَ الله إخواناً**»[3].

وأمر عليه [الصلاة و] السلام بإصلاح ذات البَيْن، وأخبر أن فساد ذات البين هي الحالقة، وأنها تحلق الدِّين[4].

والشريعة طافحة بهذا المعنى، ويكفي فيه ما ذكره المحدِّثون في كتاب البرِّ والصِّلة، وقد

---

(١) ★ في (د): أحدهم ذنباً. (٢) أي: بالستر فيها كما في «الاعتصام».

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٦٠٧٦، ومسلم: ٦٥٢٦، وأحمد: ١٢٠٧٣، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٤) ★ عن أبي الدرداء؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «**ألا أُخبركم بأفضل من درجة الصوم والصلاة والصدقة؟**». قالوا: بلى. قال: «**إصلاح ذات البَيْن، وإن فساد ذات البَيْن هي الحالقة**». أخرجه أبو داود: ٤٩١٩، والترمذي: ٢٥٠٩، وأحمد: ٢٧٥٠٨، وإسناده صحيح.

جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ الآية [الأنعام: ١٥٩]، أنه روي عن عائشة وأبي هريرة ـ وهذا حديث عائشة ـ قالت: قال رسول الله ﷺ: «**يا عائشة: إن الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شيعاً، من هم؟**» قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «**هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع، وأصحاب الضَّلالة من هذه الأُمَّة، يا عائشة! إن لكلِّ ذنب توبة، ما خلا أصحابَ الأهواء والبدع، ليس لهم توبة، وأنا منهم بريء، وهم مني برآء**»(١).

فإذا كان من مقتضى العادة أنَّ التعريف بهم على التعيين يورث العداوة والفرقة وترك المؤالفة؛ لزم من ذلك أن يكون منهياً عنه؛ إلَّا أن تكون البدعة فاحشة جدّاً كبدعة الخوارج؛ فلا إشكال في جواز إبدائها وتعيين أهلها، كما عيَّن رسول الله ﷺ الخوارج وذَكَرهم بعلامتهم، حتى يُعرفوا ويحذَّر منهم، ويلحق بذلك ما هو مثله في الشَّناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد، وما سوى ذلك؛ فالسكوت عن تعيينه أَوْلى(٢).

وخرَّج أبو داود عن عمرو بن أبي قُرّة قال: «كان حذيفة بالمدائن، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله ﷺ لأُناسٍ من أصحابه في الغضب، فينطلق ناسٌ ممن سمع ذلك من حذيفة، فيأتون سلمان فيذكرون له قول حذيفة؛ فيقول سلمان: حذيفة أعلم بما يقول، فيرجعون إلى حذيفة فيقولون له: قد ذكرنا قولك لسلمان، فما صدّقك ولا كذّبك، فأتى حذيفة سلمان وهو في مَبْقَلة فقال: يا سلمان ما يمنعك أن تصدِّقني بما سمعتُ من رسول الله ﷺ؟ فقال: إنَّ رسول الله ﷺ يغضب فيقول في الغضب لناس من أصحابه، ويرضى فيقول في الرِّضى لناس من أصحابه، أما تنتهي حتى تورِّث رجالاً حبَّ رجال، ورجالاً بُغضَ رجال، وحتى توقع اختلافاً وفُرقة؟ ولقد علمت أنَّ رسول الله ﷺ خطب فقال: «**أيُّما رجلٍ من أُمَّتي سببتهُ سبَّةً أو لعنته لعنةً في غضبي؛**

(١) ★ أخرجه الطبراني في «الصغير»: ٥٦٠، والبيهقي في «الشعب»: ٧٢٣٩، وأبو نعيم في «الحلية»: (٤/ ١٣٨)، وعزاه المتقي الهندي في «كنز العمال»: (٢/ ٣٧) إلى الحكيم الترمذي، وابن أبي حاتم، وأبي الشيخ من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٢) قال في «الاعتصام»: [٢/ ٤٥٣] «إن التعيين يكون في موطنين: الأول ما أشار إليه هنا، والثاني: حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزيينها في قلوب العوام، [ومن لا علم عنده]، فإن ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس، [وهم من شياطين الإنس]؛ فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدعة والضلالة».
ولا يخفى عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهواء في زماننا هذا كبعض محرري الصحف الأسبوعية قد جمعت الخستين: بدعة غاية في الشناعة والكفر، ثم الدعوة إليها بنشرها في الصحف وتزيينها بكل أنواع البهتان والزخرف؛ فلا حول ولا قوة إلا بالله.

فإنما أنا من ولد آدم أغضب كما يغضبون، وإنما بعثني رحمة للعالمين، فاجعلها عليهم صلاة يوم القيامة» فوالله لَتنتهينَّ أو لأكتُبنَّ إلى عمر[١].

فهذا من سلمان حسن من النظر، فهو جارٍ في مسألتنا.

فإن قيل: فالبِدَع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشريد[٢] بهم وتقبيح ما هم عليه؛ فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غيرَ جائز؟

فالجواب: أن النبي ﷺ نبَّه في الجملة[٣] عليهم إلا القليل منهم كالخوارج، ونبَّه على البدع من غير تفصيل، وأن الأُمَّة ستفترق على تلك العِدّة المذكورة، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة، ولم يصرِّح بالتعيين غالباً تصريحاً يقطع العذر[٤]، ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس[٥]، فنحن أَوْلى بذلك معشر الأُمَّة.

وما ذكره المتقدِّمون[٦] من ذلك فبحسب فحش تلك البدع، وأنها لاحقة في جواز ذكرها بالخوارج ونحوهم، مع أنَّ التعيين إذا كان بحسب الاجتهاد؛ فهو ممكن أن يكون هو المراد في نفس الأمر أو بعضه، فمن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهد، والأصل ما تقدم من الستر؛ حتى يظهر أمرٌ فيكون له حكمه، ويبقى النظر: هل هذا الظاهر من جملة ما يدخل[٧] تحت الحديث أم لا؟ فهو موضع اجتهاد.

وأيضاً؛ فإن البدع المحدَثَة تختلف؛ فليست كلّها في مرتبة واحدة في الضَّلال، ألا ترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية المباينة لبدعة التثويب بالصلاة التي قال فيها مالك: «التثويب[٨] ضلال».

---

(١) ★ أبو داود: ٤٦٥٩، وأخرجه أحمد: ٢٣٧٠٦، وإسناده صحيح. وفي الأصل: وأغضب كما..

(٢) ★ في (د): والتشديد.

(٣) أي: تنبيهاً إجمالياً لا تفصيلياً.

(٤) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة الله. وفي (د): لقطع العذر.

(٥) أي: في غالبهم كما نبه عليه، أما مثل الخوارج؛ فقد تقدم له ذكر العلامة القاطعة.

(٦) من عد أهل البدع وتعيينهم بأسمائهم وإيصال هذه الفرق إلى اثنتين وسبعين فرقة، وقوله: «إذا كان بحسب الاجتهاد»؛ أي: كما هو الشأن في تعيين المتقدمين لهذه الفرق؛ أي: فليس هذا التعيين جارياً مجرى الحكم الفصل، وقد عقد في «الاعتصام» مسألة خاصة لتعيين هذه الفرق الاثنتين والسبعين. وهي المسألة السابعة من الجزء الثالث.

(٧) أي: فيكون صاحبه في النار، وهل دواماً أم كبقية عصاة المؤمنين؟ ويرجع ذلك إلى درجة البدعة وكونها مكفرة أو لا، وكونها صغيرة أو كبيرة.

(٨) قال المؤلف في «الاعتصام»: «وقد فسر التثويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذَّن فأبطأ الناس؛ قال بين =

وقد قسم المتقدِّمون البدع إلى ما هو مكروه وإلى ما هو محرَّم، ولو كانت عندهم على سواء؛ لكانت قسماً واحداً، وإذا كان كذلك؛ فالبدع التي تفترق بها الأمة مختلفة الرُّتَب في القبح، وبسبب ذلك يظهر أنها كثيرة جدّاً، وما في الحديث محصور؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها، أو لا تكون داخلة من حيث هي عند العلماء من قبيل المكروه[1]، فصار القطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه؛ فلا يقدم على ذلك إلا ببرهان قاطع، وهذا كالمعدوم فيها؛ فمن هذه الجهات صار الأَوْلى ترك التعيين فيها.

فإن قيل[2]: فالعلماء يقولون خلاف هذا، وأن الواجب هو التشريد[3] بهم والزَّجر لهم، والقتل ومناصبة القتال إن امتنعوا، وإلا أدى ذلك إلى فساد الدِّين.

فالجواب: أن ذلك حكم فيهم، [كما هو في سائر مَن تَظاهر بمعصية صغيرة أو كبيرة، أو دعا إليها أن يؤدَّب أو يزجر، أو يقتل إن امتنع] من فعل واجب أو ترك محرَّم؛ كما يُقتل تارك الصلاة وإن كان مُقرّاً، إلى ما دون ذلك، وإنما الكلام في تعيين أصحاب البدع من حيث هي بدع يشملها الحديث؛ فتوجيه[4] الأحكام شيء، والتعيين للدخول تحت الحديث شيء آخر[5].

فصل: (علامات الفرق الضالة)

ولهؤلاء الفِرَق خواص وعلامات في الجملة، وعلامات أيضاً في التفصيل.

فأما علامات الجملة؛ فثلاث:

إحداها: الفُرقة التي نبَّه عليها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٥] وغير ذلك من الأدلة.

= الاذان والإقامة: قد قامت الصلاة، حي على الفلاح! وهذا نظير قولهم عندنا: الصلاة رحمكم الله، وقيل: إنما عنى بذلك قول المؤذن في أذانه: حي على خير العمل؛ لأنها كلمة زادها في الأذان من خالف السنة من الشيعة» اهـ. يعني: وأما جملة «الصلاة خير من النوم» في أذان الصبح؛ فهي مطلوبة داخلة في جملة الأذان المشروعة.

(١) أي: فلا تدخل في الحديث الذي يجعل صاحب البدعة في النار.

(٢) ترق في السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناصبة القتال، وجوابه فيما سبق يمنع التعيين، وكذلك هنا حيث يقول: إن دخولهم تحت الأحكام شيء ودعوى دخولهم تحت الحديث شيء آخر.

(٣) ★ في (د): التشديد.

(٤) ★ في (د): فتوجه.

(٥) أي: فهما مقامان لا يشكل أحدهما على الآخر.

قال بعض المفسرين: «صاروا فرقاً لاتّباع أهوائهم، وبمفارقة الدِّين تشتّت أهواؤهم فافترقوا، وهو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا﴾ [الأنعام: ١٥٩]، ثم برّأه الله منهم بقوله: ﴿لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وهم أصحاب البدع، والكلام فيما لم يأذن اللَّهُ فيه ولا رسوله».

قال: «ووجدنا أصحاب رسول الله ﷺ مِن بعده قد اختلَفوا في أحكام الدِّين، ولم يفترقوا ولم يصيروا شيعاً؛ لأنهم لم يفارقوا الدِّين، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي، والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصّاً، واختلفت في ذلك أقوالهم؛ فصاروا محمودين؛ لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به؛ كاختلاف أبي بكر وعلي وعمر وزيد في الجد مع الأم[١]، وقول عمر وعلي في أمهات[٢] الأولاد، وخلافهم في الفريضة المشتركة[٣]، وخلافهم في الطلاق[٤] قبل النكاح، وفي البيوع، وغير ذلك مما اختلفوا فيه، وكانوا في هذا أهلَ مودةٍ وتناصُح [و] أخوّةُ الإسلام فيما بينهم قائمة، فلما حدثت الأهواء المردية[٥] التي حذَّر منها رسول الله ﷺ، وظهرت العداوات، وتحزَّب أهلها فصاروا شيعاً؛ دلَّ على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحدَثة التي ألقاها الشيطان على أفواه أوليائه».

قال: «فكلُّ مسألة حدَثَت في الإسلام فاختلف الناس فيها، ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوةً ولا بغضاءَ ولا فُرقة؛ علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكلُّ مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتدابر[٦] والقطيعة؛ علمنا أنها ليست من أمر الدِّين في شيء، وأنها التي عَنى رسولُ الله ﷺ بتفسير الآية، وهي قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقد تقدمت؛ فيجب على كلِّ ذي دين وعقل أن يجتنبها، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، فإذا اختلفوا وتقاطعوا؛ كان ذلك لحدثٍ أحدثوه من اتباع الهوى».

---

(١) لعله مع الإخوة.

(٢) أي: في جواز بيعهن كما رأى بعض من كبار الصحابة، أو عدم جوازه كما هو رأي الجمهور.

(٣) أي: التي ورد فيها: «هب أبانا كان حجراً في اليم».

(٤) أي: تعليق الطلاق على النكاح، كأن يقول: إن تزوجت فلانة فهي طالق.

(٥) في (د): المرذية، لذا قال دراز: الذي في «الاعتصام» بالدال المهملة، وكل له وجه؛ فإن الأهواء موقعة في الهلاك والردى، كما أنها مرذية جالبة للأرذاء والمضعفات.

(٦) في (د): والتنابز، لذا قال دراز: هو التعاير؛ فكل فرقة تعير غيرها بالمروق، وتسمي غيرها باسم ولقب تكرهه.

هذا ما قاله[١]، وهو ظاهر في أن الإسلام يدعو إلى الألفة والتحابب والتراحم والتعاطف؛ فكلُّ رأي أدَّى إلى خلاف ذلك؛ فخارج عن الدِّين.

وهذه الخاصية موجودة في كلِّ فرقة من تلك الفِرَق[٢]، ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبر بهم عن النبي عليه [الصلاة و] السلام في قوله: «**يَقتُلون أهلَ الإسلام ويَدَعُون أهلَ الأوثان**»[٣]، وأيُّ فُرقة توازي هذا إلا الفُرقة[٤] التي بين أهل الإسلام وأهل الكفر، وهكذا تجد الأمر في سائر من عرف من الفرق أو من ادعى ذلك فيهم.

والخاصية الثانية: هي التي نبَّه عليها قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ الآية [آل عمران: ٧]، فجعل أهل الزيغ والميل عن الحق ممن شأنهم اتباع المتشابهات، وقد تبيَّن معناه، وقال عليه [الصلاة و] السلام: «**فإذا رأيتم الذين يتَّبعون ما تَشَابَه منه فأولئك الذين سَمَّى الله، فاحذَرُوهم**»[٥].

والخاصية الثالثة[٦]: اتباع الهوى، وهي التي نبَّه عليها قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ [آل عمران: ٧] وهو الميل عن الحق اتباعاً للهوى، وقوله: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠]، وقوله: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ الآية [الجاثية: ٢٣].

إلا أن هذه الخاصية راجعة إلى كلِّ أحد في خاصة نفسه؛ لأنها أمر باطن، فلا يعرفها غير صاحبها، إلا أن يكون عليها دليل في الظاهر، والتي قبلها راجعة إلى العلماء الراسخين في العلم؛ لأن بيان المحكم والمتشابه راجع إليهم، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها، والتي قبلها تعمّ جميع العقلاء من أهل الإسلام؛ لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلِّهم، وبمعرفته يعرف أهله.

---

(١) ★ كذا في «الاعتصام»، وفي الأصل و(د): ما قالوه.

(٢) ★ أي: المضمنة في الحديث كما في «الاعتصام».

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٧٤٣٢، ومسلم: ٢٤٥١، وأحمد: ١١٦٤٨، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٤) أي: هم وإن كانوا ينطقون بكلمة التوحيد، ويصلون، ويزعمون أنهم مسلمون، إلا أن خاصيتهم التي ذكرها الحديث تجعل فرقتهم عن المسلمين لا يوازيها إلّا فرقة الكفار عن المسلمين؛ فلا فرق بينهم وبين الكفار في الواقع؛ فكلمة «إلا» لازمة وإن كانت عبارة «الاعتصام» بدونها، ولكني ما رأيت كتاباً في مثل تحريف طبعة «الاعتصام» الحالية.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٤٥٤٧، ومسلم: ٦٧٧٥، وأحمد: ٢٦١٩٧، من حديث عائشة ﷺ.

(٦) يراجع الكلام في الخواص الثلاث في «الاعتصام» في المسألة الثامنة من الجزء الثاني ليزيد اتضاحاً.

وأما العلامات التفصيلية في كلِّ فرقة فقد نُبِّه عليها وأُشير إليها، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩] إلى قوله: ﴿وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا﴾ [النساء: ٦٠] وقوله: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ ١١٦ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦۖ﴾ الآية [الأنعام: ١١٦ ـ ١١٧]، وقوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥] إلى آخرها، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامٗا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامٗا﴾ الآية [التوبة: ٣٧]، وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنُطۡعِمُ مَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطۡعَمَهُۥٓ﴾ الآية [يس: ٤٧]، وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦۖ﴾ [الحج: ١١] إلى آخر الآيتين، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ﴾ [المائدة: ١٠١] إلى قوله: ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ﴾ [المائدة: ١٠٥]، وقوله: ﴿قَدۡ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوۡلَٰدَهُمۡ سَفَهَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ الآية [الأنعام: ١٤٠]، وقوله: ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزۡوَٰجٖۖ مِّنَ ٱلضَّأۡنِ ٱثۡنَيۡنِ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٣ ـ ١٤٤] إلى غير ذلك مما نبّه عليه القرآن الكريم.

وكذلك في الحديث؛ كقوله عليه السلام: «**إن الله لا يَقبِضُ العلم انتزاعاً يَنتزِعُه من الناس، ولكن يقبضُ العلماءَ، حتى إذا لم يَتْرُكْ عالماً اتخذَ الناسُ رؤساءَ جهالاً، فسئلوا فأفْتَوا بغير علم، فضَلُّوا وأضلوا**»[(١)].

وكذلك ما تقدم ذكره في قسم زلّة العالم وغيره مما في الأحاديث المختصة بهذا المعنى، وإنما نبَّه عليها لتنبيه الشرع عليها ولم يصرِّح بها على الإطلاق[(٢)] لما تقدم ذكره، فمن تهدّى إليها فذاك، وإلا فلا عليه ألّا يعلمَها، والله الموفق للصواب.

فصل: (ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره)

ومن هنا[(٣)] **يعلم أنه ليس كلُّ ما يُعلم مما هو حقّ يُطلب نشره، وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام**، بل ذلك ينقسم: فمنه ما هو مطلوب النَّشر، وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص.

ومن ذلك تعيين هذه الفِرَق، فإنه وإن كان حقّاً فقد يثير فتنة، كما تبيَّن تقريره؛ فيكون من تلك الجهة ممنوعاً بثّه.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٠٠، ومسلم: ٦٧٩٦، وأحمد: ٦٥١١، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﵄.

(٢) تصريحاً يعين أصحابها تعييناً تاماً بالأسماء والألقاب.

(٣) ★ في (د): ومن هذا.

ومن ذلك علم المتشابهات والكلام فيها؛ فإن الله ذمَّ من اتبعها، فإذا ذكرت وعرضت للكلام فيها؛ فربما أدى ذلك إلى ما هو مستغنى عنه، وقد جاء في الحديث عن علي: «**حدِّثوا الناسَ بما يَفهَمُون، أتريدون أنْ يكذَّبَ اللَّهُ ورسولُه**»[١].

وفي «الصحيح» عن معاذ أنه عليه [الصلاة و] السلام قال: «**يا معاذُ، تدري ما حقُّ الله على العباد وما حقُّ العباد على الله. . .**» الحديث، إلى أن قال: قلت: يا رسول الله أفلا أُبشِّرُ الناس؟ قال: «**لا تُبشِّرهم فيتّكلُوا**»[٢].

وفي حديث آخر عن معاذ في مثله قال: يا رسول الله أفلا أخبر بها فيستبشروا؟ فقال: «**إذاً يتَّكلوا**»[٣]، قال أنس: «فأخبر بها معاذ عند موته تأثُّماً»[٤].

ونحو من هذا عن عمر بن الخطاب مع أبي هريرة؛ انظره في كتاب مسلم والبخاري، فإنه قال فيه عمر: يا رسولَ الله بأبي أنت وأمي، أبعثت أبا هريرةَ بنعليك، من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه بَشَّرَه بالجنة؟ قال: «**نعم**»، قال: فلا تفعل فإني أخشى أن يتَّكل الناس عليهم فخَلِّهم يعملون. فقال رسول الله ﷺ: «**فخَلِّهم**»[٥].

وحديث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف؛ قال: لو شهدت أمير المؤمنين أتاه رجل فقال: «إن فلاناً يقول: لو مات أمير المؤمنين لبايعنا فلاناً، فقال عمر: لأقومَنَّ العشيّةَ فأحذِّر هؤلاء الرهط الذين يريدون أن يغصبوهم[٦]. قلت: لا تفعل، فإن الموسم يجمع رَعاعَ الناس ويغلبون على مجلسك، فأخاف ألَّا ينزلوها على وجهها، فيطيروا بها كل مُطير، وأمهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة، ودار السنة، فتخلص بأصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٢٧ ،موقوفاً على علي رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٥٩٦٧، ومسلم: ١٤٣، وأحمد: ٢٢٠٩٧.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٢٨، ومسلم: ١٤٨، وأحمد: ١٢٦٠٦.

(٤) كان معاذ بين عاملين: النهي عن كتمان العلم بإطلاق، والنهي عن تبليغ هذه المسألة من الرسول ﷺ؛ فلعله فهم عند موته أن النهي لم يكن تحتيماً، أو النهي في حال، أو أن العلة غير محققة بل متوهمة، ويدل عليه حديث عمر بعده؛ فإن قوله فيه: «فخلهم» بعد الإذن لأبي هريرة وتبشيره بالفعل دليل على أن في الأمر فسحة بين الفعل والترك، وأن المصلحة الشرعية لا تتنافى معهما، على أنه يمكن أن ينازع في إفادة قوله ﷺ: «فخلهم» للنهي المطلق عن تبليغ هذه المسألة.

(٥) ★ أخرجه مسلم: ١٤٧، ولم يخرجه البخاري كما ذكر المصنف.

(٦) ★ في (د): يريدون يغضبونهم، وفي الأصل: يريدون يغصبونهم، والمثبت من مصادر التخريج.

والأنصار، ويحفظوا مقالتك ويُنزِّلوها على وجهها. فقال: والله لأقومنَّ [به] في أول مقام أقومه بالمدينة» الحديث(١).

ومنه حديث سلمان مع حذيفة، وقد تقدم(٢).

ومنه ألَّا يذكر للمبتدئ من العلم ما هو حظُّ المنتهي، بل يربَّى بصغار العلم قبل كباره، وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها، وإن كانت صحيحة في نظر الفقه، كما ذكر عز الدين بن عبد السلام في مسألة(٣) الدور في الطلاق؛ لما يؤدي إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق، وهو مفسدة.

ومن ذلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه وحِكَم التشريعات، وإن كان لها علل صحيحة وحِكَم مستقيمة، ولذلك أنكرت عائشة رضي الله عنها على من قالت: لِمَ تقضي الحائض الصوم ولا تقضي الصلاة؟ وقالت لها: أحرورية أنت(٤)؟ وقد ضرب عمر بن الخطاب رضي الله عنه صبيغاً وشرَّد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلَّق بها عمل(٥)، وربما أوقع خبالاً وفتنة وإن كان صحيحاً. وتلا قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] فقال: هذه الفاكهة، فما الأبُّ؟ ثم قال: ما أمرنا بهذا(٦).

إلى غير ذلك مما يدلُّ على أنه ليس كلُّ علم يُبثُّ وينشَر(٧) وإن كان حقّاً، وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلماً ما تكلَّم فيها ولا حدَّث بها، وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، وأخبر عمن تقدَّمه أنهم كانوا يكرهون ذلك؛ فتنبَّه لهذا المعنى.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٧٣٢٣، وأحمد: ٣٩١. وما بين المعقوفتين من «البخاري».

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٤٦٥٩، وأحمد: ٢٣٧٠٦، وإسناده صحيح.

(٣) صورتها أن يقول لزوجته: إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثاً. نص الشافعية على الخلاف فيها على ثلاثة أقوال:

١ - لا يقع شيء للدور، وهو منسوب لابن سريج عندهم، وتنبه كتبهم على ضعفه.

٢ - يقع الثلاث.

٣ - يقع المعلق عليه، وهو المفتى به.

قلت: وتسمى هذه المسألة بالمسألة السريجية، وقد فصل الكلام فيها ابن القيم في «إعلام الموقعين»: (٣/ ٢٥١).

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٣٢١، ومسلم: ٧٦١، وأحمد: ٢٤٦٣٣.

(٥) ★ أخرجه الدارمي: ١٤٨، والبزار: ٢٩٩ (البحر الزخار)، وابن بطة في «الإبانة»: ٣٢٩، واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد»: ١١٣٨.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٩٣.

(٧) ★ في الأصل: ولا ينشر.

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحَّت في ميزانها؛ فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤدّ ذكرها إلى مفسدة؛ فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها؛ فلك أن تتكلم فيها، إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ؛ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية.

فصل: (ضلال هذه الفِرَق لا يخرجُها عن الملَّة)

هذه الفِرقُ وإن كانت على ما هي عليه من الضَّلال فلم تخرج من الأُمَّة، ودلَّ على ذلك قوله: «تفترِقُ أُمَّتي» فإنه لو كانت ببدعتها تخرجُ من الأُمَّة لم يضفها إليها، وقد جاء في الخوارج: «يخرج في هذه الأمة كذا...» فأتى بـ«في»[1] المقتضية أنها فيها وفي جملتها، وقال في الحديث: «وتَتمارى في الفُوق»[2]، ولو كانوا خارجين من الأُمَّة لم يقع تَمارٍ[3] في كفرهم، ولقال: إنهم كفروا بعد إسلامهم.

---

(١) مجرد ذكر «في» أو «من» كما في بعض الأحاديث لا يقتضي بقاءهم في أمة الإجابة، ألا ترى ما ورد في حديث مسلم: «وسيكون في أمتي ثلاثون كذاباً، كلهم يدعي أنه نبي وأنه خاتم النبيين»؛ فهذه الظرفية في الحديث وما ماثلها فيما هو صريح في الكفر لا يصح أن يستدل بها، وأيضاً؛ فإن أبا سعيد الخدري في روايته يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: «يخرج في هذه الأمة ـ ولم يقل منها ـ: قوم تحقرون صلاتكم...» إلخ. قال ابن حجر: «لم تختلف الطرق على أبي سعيد في ذلك... قال النووي: وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الألفاظ، وفيه إشارة من أبي سعيد إلى تكفير الخوارج، وأنهم من غير هذه الأمة»، ولكن المؤلف رآه دليلاً لكونهم منها، والفرق جسيم؛ إلا أن يقال: أمة الدعوة لا أمة الإجابة، ولكن هذا بعيد عن غرضه، ولا تترتب عليه فائدة.

(٢) أي: حديث البخاري [٦٩٣]: «فيتمارى في الفوقة»، قال ابن حجر: «الفُوقة: تذكر وتؤنث؛ أي: يتشكك هل بقي فيها من الدم شيء؟»، «قال ابن بطال: ذهب جمهور العلماء إلى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين؛ لقوله: «يتمارى في الفوق»؛ لأنَّ التماري من الشك، وإذا وقع الشك ـ يعني: في التمثيل ـ لم يقطع عليهم بالخروج من الإسلام؛ لأنَّ من ثبت له عقد الإسلام بيقين لم يخرج عنه إلا بيقين. ورد هذا برواية «سبق الفرث والدم»، والجمع بينهما أنه شك أولاً، ثم تحقق أنه لم يعلق بالسهم شيء».

(٣) أي: التماري في الكفر الممثل له في الحديث بالتماري في الفوق: هل علق به أثر من الفرث والدم؟ .

فإن قيل: فقد اختلف العلماء في تكفير أهل البدع؛ كالخوارج[١] والقدَرية[٢] وغيرهما.

فالجواب: أنه ليس في النُّصوص الشَّرعية ما يدلُّ دلالةً قاطعة[٣] على خروجهم عن الإسلام؛ والأصل بقاؤه حتى يدلَّ دليلٌ على خلافه، وإذا قلنا بتكفيرهم؛ فليسوا إذاً من تلك الفِرَق؛ بل الفرقُ من[٤] لم تؤدهم بدعتهم إلى الكفر، وإنما أبقت عليهم من أوصاف الإسلام ما دخلوا به في أهله؛ والأمر بالقتل في حديث الخوارج[٥] لا يدلُّ على الكفر؛ إذ للقتل أسبابٌ غير الكفر؛ كقتل المحارب والفئة الباغية بغير تأويل، وما أشبه ذلك؛ فالحق ألّا يحكم بكفر مَن هذا سبيلُه، وبهذا كلّه يتبيَّن أنَّ التعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعبٌ وأنه أمر اجتهادي لا قطع فيه؛ إلّا ما دلَّ عليه الدليلُ القاطعُ للعذر، وما أعزَّ وجودَ مثله!

المسألة العاشرة: (النظر في مآلات الأفعال)

النَّظرُ في مآلات[٦] الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أنَّ

---

(١) قال الخطابي: «أجمع المسلمون على عد الخوارج ـ مع ضلالتهم ـ فرقة إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناكحتها» اهـ. لكن المؤلف نقل عنهم في هذه المسألة ما لا شك في كفرهم به؛ من إنكار سورة يوسف، وبعث نبي بعد محمد، وغير ذلك؛ فالذي ينبغي التعويل عليه في هذا هو الرجوع إلى مقالات هذه الفرق السبع من الخوارج التي ذكرت في «الاعتصام»، وتعليقاته، فمن وصل منهم إلى إنكار مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة، كمن يقول: يبعث نبي، أو ينكر سورة يوسف، وغير ذلك من الشناعات المنقولة عنهم؛ فهؤلاء كفار يقيناً، ومن كان منهم باغياً قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم، وقاتل عمر بن عبد العزيز، وعمل من المعاصي والكبائر ما لم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية؛ فهذا لا نكفره، ونأكل ذبيحته، أما نقل الخطابي الإجماع؛ فلا يصح أن يحمل على الإطلاق، وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى تشريع أحكام الكفار، ثم رأيت في «فتح الباري على البخاري» في باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جدّاً في شأنهم، ورأيت فيه ما يوافق ما رأيناه من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم؛ فإنهم طوائف: غلاة، وغيرهم.

(٢) هم الذين يقولون: الخير من الله والشر من الإنسان، وأن الله لا يريد أفعال العصاة، سماهم الرسول صلوات الله عليه: «مجوس هذه الأمة»، ونهى عن عيادة مرضاهم وشهود جنازتهم.

(٣) ★ في (د): قطعية.

(٤) من أين هذا، وقد قال: «كلهم في النار»؟ والحديث يحتمل التأييد والتوقيت، ولم يقطع المؤلف بأحدهما في «الاعتصام» في المسألة الثامنة من الجزء الثاني.

(٥) ★ يشير إلى قوله ﷺ: «سيخرج قوم في آخر الزمان أحداث الأسنان...»، وفيه: «فأينما لقيتموهم فاقتلوهم؛ فإنَّ في قتلهم أجراً لمن قتلهم عند الله يوم القيامة». أخرجه البخاري: ٦٩٣٠، ومسلم: ٢٤٦٢، وأحمد: ٦١٦، من حديث علي ﷺ.

(٦) هذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة في الأسباب، حيث يقول: «وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع =

المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلَّفين بالإقدام أو بالإحجام إلَّا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون[(١)] مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية؛ فربما أدّى استجلاب المصلحة[(٢)] فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها؛ فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد؛ فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعبُ المورد؛ إلا أنه عَذْبُ المَذاق، محمودُ الغِبِّ، جارٍ على مقاصد الشريعة.

والدليل على صحَّته أمور:

أحدها[(٣)]: أن التكاليف ـ كما تقدم ـ مشروعة لمصالح العباد؛ ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية، أما الأخروية؛ فراجعة إلى مآل المكلَّف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية؛ فإن الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدماتٌ لنتائج المصالح؛ فإنها أسباب

= إلى المسببات»؛ أي: فالشارع إنما شرع الأسباب لأجل المسببات، أي: لتحصل المصلحة المسببة أو تدرأ المفسدة المسببة، وقوله: «موافقة أو مخالفة»؛ أي: مأذوناً فيها أو منهياً عنها، وهذا غير ما سبق في المسألة الثالثة في الأسباب، حيث يقول: «يلزم من تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات والقصد إليها، بل المقصود الجريان تحت الأحكام الموضوعة»؛ فلكل منها مقام، وهو ما يشير إليه هنا بقوله بعد: «ومر الجمع بين المطلبين»؛ إلا أنه زاد هنا تعارض المصلحة والمفسدة في العمل الواحد، ورتب عليه قوله: «وهو مجال للمجتهد»، وقال بعد: «وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة، وأما في المسألة على الخصوص؛ فكثير»، ويؤخذ منه أن هذا الخصوص هو مقصود المسألة؛ فاستدلَّ على الإجمال واعتبار المآل في ذاته، ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالأدلة الآتية.

(١) ★ سقط من المطبوع: «فقد يكون»، لذا قال دراز: هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الآتي بعده، وأصله: «فقد يكون».

(٢) أي: أو درء المفسدة به، ومثله يقال فيما بعده، حسبما يناسب كلًّا منهما لتكميل المقام.

(٣) هذا يرجع إلى الدليل الثاني من أدلة المسألة الرابعة في الأسباب التي تتفق في المآل مع هذه المسألة، غايته أن الكلام هناك كان في وضع الشارع، وهنا في لزوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذلك، وأيضاً هنا زيادة الخصوص الذي قرره بعد، وأشرنا إليه وإلى أنه هو المهم عنده الذي سيفرع عليه قواعد الفصل الآتي، ولم يتوصل للدليل هنا إلا بعد توسيطه الأسباب والمسببات، وجعل المآلات هنا هي المسببات التي تقدمت هناك، وقوله: «هي مقصودة للشارع»؛ أي: بدليل ما سبق في المسألة الرابعة.

لمسبّبات هي مقصودة للشارع، والمسبّبات هي مآلات الأسباب؛ فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب: وهو معنى النظر في المآلات.

لا يقال: إنه قد مرَّ في كتاب الأحكام أنَّ المسبّبات لا يلزم الالتفات إليها عند الدخول في الأسباب.

لأنا نقول: وتقدم أيضاً أنه لا بدَّ من اعتبار المسببات في الأسباب، ومرَّ الكلام في ذلك والجمع بين المطلبين، ومسألتنا من الثاني لا من الأول؛ لأنها راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ؛ فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلَّفين، وقد تقدم أنَّ الشارع قاصد للمسببات في الأسباب، وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بُدٌّ من اعتبار المسبَّب، وهو مآل السبب.

والثاني: أن مآلات الأعمال إمَّا أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة؛ فإن اعتبرت فهو المطلوب؛ وإن لم تُعتبر أمكن أنْ يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح؛ لما تقدم من أنَّ التكاليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع[1] مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد.

وأيضاً[2]؛ فإن ذلك يؤدِّي إلى ألّا نتطلَّب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق.

والثالث[3]: الأدلة الشرعية والاستقراء التامّ أنَّ المآلات معتبرة في أصل المشروعية؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٨]، وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وقوله: ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا

---

(١) أي: يعتد بها ويلتفت إليها باعتبار مصلحة.

(٢) مفرع على ما قبله، وقوله: «ألا نتطلب»؛ أي: لا يلزم أن نطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة، بل قد تحصل مصلحة اتفاقاً، وقد لا تحصل؛ فإن هذا الذي يتفرع على قوله: «أمكن أن يكون. . . إلخ».

(٣) وهذا بعينه هو الدليل الذي عول عليه في كون الشريعة وضعت لمصالح العباد في أول كتاب المقاصد، وساق هناك ضعف هذه الآيات، وقال: «المقصود هو التنبيه، ونحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة».

يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ الآية [النساء: ١٦٥]، وقوله: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة[(١)].

وأما في المسألة على الخصوص فكثير؛ فقد قال في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقُه: «**أخاف[(٢)] أن يتحدَّث الناسُ أن محمداً يقتل أصحابه**»[(٣)]، وقوله: «**لولا قومُك حديثٌ عهدهُم بكفرٍ لأسّستُ البيتَ على قواعد إبراهيم**»[(٤)] بمقتضى[(٥)] هذا أفتى مالكٌ الأميرَ حين أراد أن يردّ البيت على قواعد إبراهيم، إذ قال له: «لا تفعل لئلا يتلاعب الناسُ ببيت الله». هذا معنى الكلام دون لفظه.

وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمر النبي ﷺ أصحابه بتركه حتى يتمَّ بوله وقال: «**لا تُزْرِمُوه**»[(٦)].

وحديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الانقطاع. وجميع ما مرَّ في

---

(١) أي: بقطع النظر عن كونه فيه للعمل مآلان متعارضان يحتاجان إلى كد من المجتهدين ليترجح الطلب أو النهي الذي يتطلبه أحد المآلين، وقوله: «وهذا مما فيه... إلخ»، يصح توجهه للأدلة الثلاثة السابقة، وربما فهم من كلامه أنه ليس في الآيات من الدليل الثالث دليل الخصوص، مع أن آية: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟﴾ إلخ فيها هذا الخصوص؛ لأن سب الأوثان سبب في تخذيل المشركين، وتوهين أمر الشرك وإذلال أهله، ولكن لما وجد له مآل آخر مراعاته أرجح، وهو سبّهم لله ـ وملء ما بين السماوات والأرض سبّاً من الأوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة في شأن الرب سبحانه ـ نهى عن هذا العمل المؤدي إليه مع كونه سبباً في مصلحة ومأذوناً فيه لولا هذا المآل.

(٢) فموجب القتل حاصل، وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين، والسّعي في إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافقون، بل كانوا أضر على الإسلام من المشركين، فقتلهم درء لمفسدة حياتهم، ولكن المآل الآخر ـ وهو هذه التهمة التي تبعد الطمأنينة عن مريدي الإسلام ـ أشد ضرراً على الإسلام من بقائهم، وعليك بالنظر في باقي الأمثلة.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٣٥١٨، ومسلم: ٦٥٨٣، وأحمد: ١٥٢٢٣، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ١٥٨٥، ومسلم: ٣٢٤٠، وأحمد: ٢٤٢٩٧، من حديث عائشة رضي الله عنها بألفاظ متقاربة.

(٥) أي: من مراعاة القاعدة هنا، وإن كان المآل أمراً آخر غير ما في الحديث، لا أنه بالقياس على ما فيه من الامتناع عن رده للقواعد ـ مع كونه مصلحة ـ خشية المفسدة، ولا يخفى أن المصلحة المتروكة فيهما محققة، والمفسدة المتروكة من أجلهما مظنونة، ومع ذلك رجحت.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٦٠٢٥، ومسلم: ٦٥٩، وأحمد: ١٣٣٦٨، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً، لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً، لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة، وكذلك الأدلة الدالة على سَدِّ الذرائع كلّها؛ فإن غالبها تذرُّعٌ بفعل جائز إلى عمل غير جائز؛ فالأصل على المشروعية؛ لكن مآله غير مشروع، والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلّها؛ فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرِّفق المشروع، ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها.

قال ابن العربي حين أخذ في تقرير هذه المسألة: «اختلف الناس بزعمهم فيها، وهي متفق عليها بين العلماء فافهموها وادَّخِرُوها».

فصل: (قاعدة الذرائع)

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

منها: قاعدة الذرائع التي حكّمها مالك في أكثر[1] أبواب الفقه؛ لأن حقيقتها التوسُّل إلى ما هو مفسدة بفعل ما هو مصلحة[2]، فإنَّ عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبَّب عن البيع من المصالح على الجملة؛ فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدِّياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها منه بخمسة نقداً؛ فقد صار مآل

---

(١) مثّل لها في «إعلام الموقعين» بتسعة وتسعين مثالاً، وقال: «إنَّ سدَّ الذّرائع ربع التكليف؛ لأنه إما أمر، أو نهي، والأول مقصود لنفسه أو وسيلة إليه، والمنهي عنه مفسدة لنفسه أو وسيلة إليه؛ فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام ربع الدين»، وجعل صورة البيع المذكورة هنا من أمثلة الذرائع، ثم ذكرها في مسألة الحيل بعد ذلك، وقال: «إن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة؛ فالشارع يسد الطريق إليها بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بكل حيلة؛ فأين من يمنع الجائز خشية الوقوع في المحرم ممن يعمل الحيلة في التوصل إليه؟!» ثم قال بعد ذلك: «ومن يبطل الحيلة كبيع العينة ـ يعني: كصورة البيع المذكورة هنا ـ يبطل العقد الأول بلا تردد، وبعضهم يجعل الخلاف في العقد الثاني يصحح الأول، وعلى هذا تكون من مسائل الذريعة لا من باب الحيل». اهـ.

ولعل ذلك لأن الحيلة تكونت من مجموع العقدين، ولكن الذريعة إنما جاءت بالعقد الثاني؛ فأنت ترى المقام محتاجاً إلى قول فصل يتضح به الفرق بين حد الحيلة وحد الذريعة، وإن كان يظهر في الفرق أيضاً أن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة، والحيلة لا بد من قصدها للتخلص من المحرم، والحيلة تجري في العقود خاصة، والذريعة أعم، وتعريف المؤلف للذريعة يجعلها شاملة للحيل بتعريفها الآتي له؛ فيكون كل ما ذكرناه فارقاً بينهما، وقد أشبع الكلام في وجوب سد الذريعة ومنع الحيل ابن القيم في هذا الكتاب رحمه الله.

(٢) ★ في (د): التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة.

هذا العمل إلى أن باع صاحب السّلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسّلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل؛ لأن المصالح التي لأجلها شُرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن هذا بشرط(١) أن يظهر لذلك قصد ويكثر(٢) في الناس بمقتضى العادة.

ومَن أسقط حكم الذرائع كالشافعي(٣) فإنه اعتبر المآل أيضاً؛ لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى؛ فكلٌ عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة؛ فلا مانع على هذا؛ إذ ليس ثَمَّ مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط ألّا يظهر قصد إلى المآل الممنوع.

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أن لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سَبُّ الأصنام حيث يكون سبباً في سَبِّ الله، عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وأشباه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسل فيها.

وأيضاً؛ فلا يصح أن يقول الشافعي: إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال؛ إلا أنه لا يَتَّهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع، ومالك يَتَّهم بسبب ظهور فعل اللغو، وهو دال على القصد إلى الممنوع؛ فقد ظهر أنَّ قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر(٤).

---

(١) والصورة المذكورة من بيوع الآجال التي قد يظهر فيها قصد المتبايعين لهذا الممنوع، وقد لا يظهر، ولكنه كثر قصد الناس له بمقتضى العادة؛ فلذلك قالوا: إن السلف الذي يؤدي إلى منفعة المسلف ممنوع، ولو لم يقصد منفعة المسلف؛ لأنه كثير القصد من الناس عادة، فلا تنافي بين شرطيته للقصد وقول المالكية: إنه ممنوع، ولو لم يقصد بالفعل؛ فالمظنة كافية عندهم، بخلاف ما قلّ قصده لضعف التهمة، كضمان بجعل، كأن يبيعه ثوبين بدينار لشهر ثم يشتري منه عند الأجل أو دونه أحدهما بدينار؛ فيجوز، ولا ينظر لكونه آل الأمر لضمان أحد الثوبين له عند الأجل في مقابلة الثوب الآخر ـ مع أن الضمان لا يكون إلا لله ـ لقلة قصد الناس لمثله.

(٢) عبارة المالكية: «يمنع ما أدّى لممنوعٍ يكثر قصدُه للمتبايعين، ولو لم يقصد بالفعل»، وبالتطبيق عليها يكون عطف قوله: «ويكثر» على قوله: «ويظهر لذلك قصد» عطف تفسير، وكأنه قال تصويراً لذلك: بأن يكثر... إلخ؛ فهذه الكثرة هي الضابط والمظنة، ومقابلة ما لا يكثر؛ فلا يمنع كما تقدم في مثال الضمان بالجعل.

(٣) قال في «الإعلام»: «وأبو حنيفة وإن قال بالحيلة؛ إلا أن له مأخذاً آخر في منع العينة، وهي الصورة المذكورة هنا؛ لأن الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول؛ فيصير الثاني مبنياً عليه» اهـ. يعني: فليس للبائع الأول ان يشتري شيئاً ممن لم يتملكه؛ فالثاني فاسد، ورجع إلى خمسة في عشرة لأجل، وهو ربا فضل ونساء معاً.

(٤) هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع، وهو من تحقيق المناط في الأنواع كما سبقت =

ومنها: قاعدة الحِيَل؛ فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرمُ[١] قواعد الشريعة في الواقع؛ كالواهب ماله عند رأس[٢] الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً؛ فإن كلَّ واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد؛ صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية.

ومَن أجاز الحِيَل كأبي حنيفة؛ فإنه اعتبر المآل أيضاً، لكن على حكم الانفراد؛ فإن الهبة على أيِّ قصد كانت مبطلةٌ لإيجاب الزكاة؛ كإنفاق المال عند رأس الحول، وأداءِ الدَّين منه، وشراء العُروض به وغيرها، مما لا تجب فيه زكاة، وهذا الإبطال صحيح جائز؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق، لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم؛ فإن هذا القصد بخصوصه ممنوع؛ لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أنَّ قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع، وأما إبطالها ضمناً فلا، وإلَّا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً، ولا يقول بهذا واحد منهم.

ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما إلى مجرَّد إحراز النفس والمال؛ كالمنافقين والمرائين وما أشبه ذلك، وبهذا يظهر أنَّ التحيُّل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً إلى المآل، والخلاف إنما وقع في أمر آخر[٣].

= أمثلته؛ فمالك يجعل وجود اللغو في البيعة المتوسطة دليلاً على قصد التوسل الممنوع، والشافعي يزيد في المناط دليلاً أخص من هذا، فلو صورت المسألة بأنه باع له حيواناً بعشرة لأجل، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشتري بدل الحيوان، فوجد المبيع معروضاً في السوق، وقد حالت الأسواق مثلاً أو تغير، فاشتراه بخمسة نقداً؛ فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد الممنوع، ولكنه بيع فاسد عند مالك ولو لم يقصد، كما قال الدردير في «شرحه الصغير»، وقال ابن رشد: «إنه لا إثم على فاعله فيما بينه وبين الله، حيث لم يقصد الممنوع، يعني: وإنما ذلك الفساد لاطراد حكم الحاكم فقط».

(١) جعل المفسدة في الحيل خرم قواعد الشريعة، خاصة كإبطال الزكاة وهدمها بالكلية، ولا يخفى أنه ممنوع، والهبة ذريعة إليه؛ فتكون الحيل أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لهما.

(٢) المراد به قرب نهاية الحول، أما بعد تمام الحول؛ فقد وجبت الزكاة، ولا تفيد الحيلة، وقبل تمامه اختلف محمد وأبو يوسف في استهلاك النصاب تحليلاً لدفع الوجوب، كأن أخرجه عن ملكه؛ فقال الثاني: لا يكره ذلك؛ لأنه امتناع عن الوجوب لا إبطال لحق الغير، وقال الأول: يكره؛ لأن فيه إضراراً بالفقراء وإبطالاً لحقهم مآلاً؛ فكلام المؤلف مبني على رأي محمد، وأنه إذا قصدت الحيلة بإبطال الحكم صريحاً يكون ممنوعاً.

(٣) وهو تحقيق المناط كما سبق في سد الذرائع.

ومنها: قاعدة مراعاة[1] **الخلاف،** وذلك أنَّ الممنوعات في الشرع إذا وقعت؛ فلا يكون إيقاعها من المكلَّف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها؛ كالغصب مثلاً إذا وقع؛ فإن المغصوب منه لا بدَّ أن يوفى حقّه، لكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف؛ فإذا طولب الغاصب بأداء ما غَصَب[2] أو قيمته أو مثله، وكان ذلك من غير زيادةٍ صحَّ؛ فلو قُصد فيه حملٌ على الغاصب لم يلزم؛ لأن العدل هو المطلوب، ويصحُّ إقامة العدل مع عدم الزيادة، وكذلك الزاني إذا حدَّ لا يزاد[3] عليه بسبب جنايته؛ لأنه ظلم له، وكونه جانياً لا يَجنِي عليه زائداً على الحد الموازي لجنايته، إلى غير ذلك من الأمثلة الدالة على منع التعدِّي على المتعدِّي[4]، أخذاً من قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقوله: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] ونحو ذلك.

وإذا[5] ثبت هذا فمَنْ واقَعَ مَنهياً عنه فقد يكون فيما يترتَّب عليه من الأحكام زائدٌ على ما

---

(١) مثاله استحقاق المرأة المهر، وكذا الميراث مثلاً عند مالك فيما إذا تزوجت بغير ولي؛ فمالك ـ مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولي ـ يراعي في ذلك الخلاف عندما ينظر فيما ترتب بعد الوقوع؛ فيقول: إن المكلف واقع دليلاً على الجملة وإن كان مرجوحاً؛ إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي إلى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي على ذلك القول، وهذا منه مبني على مراعاة المآل في نظر الشارع؛ فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحاً عند المجتهد؛ ليقر فعلاً حصل منهياً عنه على القول الراجح عنده، وأن له بعد الوقوع حكماً لم يكن له قبله، وذلك نظر إلى المآل، وأنه لو فرّع على القول الراجح بعد الوقوع؛ لكان فيه مفسدة تساوي أو تزيد على مفسدة النهي، فينظر المجتهد في هذا المآل، ويفرّع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد، لولا المآل الطارئ بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرّع عليه وهو يعتقد ضعفه، ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام، أما تمثيله بالغصب والزنى؛ فمن باب التمهيد والتوطئة لغرضه، ولا يتعلق به مقصوده.

(٢) إن كان بقي على حاله لم يتغيّر، وقوله: «أو قيمته»؛ أي: إن تغير في غير المثلي، وقوله: «أو مثله»؛ أي: إن تغير وهو مثلي، وقوله: «من غير زيادة» مفهومه أن الحمل عليه بالزيادة لا يصح، بأن كان غزلاً فنسجه الغاصب، أو سبيكة فصكها نقوداً؛ فليس للغاصب أخذه، بل له القيمة فقط.

(٣) أي: فلا يلزم بسكنى المَزْني بها مدة الاستبراء، ولا بنفقتها كذلك، ولا بإرضاع ولدها من الزِّنى ونفقته، وهكذا. . . لأنّ هذه زيادة عن الحدّ الذي رآه الشّارع.

(٤) المراد به الزيادة عن الحد المشروع في جزاء العدوان لا نفس العدوان.

(٥) من هذا يفهم أن الكلام في الغصب والزِّنى تمهيد ليقاس عليه الكلام في مراعاة الخلاف؛ فكأنه يقول: إذا كان ما وقع ممنوعاً باتفاق لا يصح أن يكون سبباً للحيف؛ فما وقع ممنوعاً عند المجتهد مخالفاً لغيره في منعه من باب أولى أن يراعى دليل صحته، وإن كان مرجوحاً عند هذا المجتهد؛ فلا يكون سبباً للحيف، بل ينظر للأمر الواقع وللمآل.

ينبغي بحكم التبعيَّة لا بحكم الأصالة، أو مؤدٍّ إلى أمرٍ أشدّ عليه من مقتضى النهي؛ فيترك[١] وما فعل من ذلك، أو نجيز[٢] ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظراً إلى أنَّ ذلك الواقع وافق المكلفُ فيه دليلاً على الجملة، وإن كان مرجوحاً؛ فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأن ذلك أَوْلى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشدّ من مقتضى النهي، فيرجع الأمرُ إلى أنَّ النهي كان دليلُه أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع؛ لما اقترن من القرائن المرجحة؛ كما وقع التنبيه عليه[٣] في حديث تأسيس البيت على قواعد إبراهيم[٤]، وحديث ترك قتل المنافقين[٥]، وحديث البائل في المسجد[٦]؛ فإن النبيَّ ﷺ أمر بتركه حتى يُتم بوله؛ لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه، ولحدَثَ عليه من ذلك داءٌ في بدنه، فترجَّح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر، وبأنه ينجس موضعين، وإذا تُرِك؛ فالذي ينجسه في موضع واحد.

وفي الحديث: «**أيُّما امرأة نُكِحَتْ بغير إذنِ وليِّها فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ**»، ثم قال: «**فإن دَخَلَ بها فلَها المهرُ بما استَحَلَّ منها**»[٧]، وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النَّسب للولد، وإجراؤهم النكاح الفاسد مجرَى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليلٌ على الحكم بصحَّته على الجملة؛ وإلا كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق؛ فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف، فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد[٨] الدخول، مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجّح جانب التصحيح.

---

(١) أي: كما في مثال البائل الآتي.

(٢) أي: كما يأتي في الأنكحة الفاسدة قبل الدخول، المصححة بعد الدخول. قلت: وفي الأصل: أو يجبر.

(٣) أي: على الترك أو التصحيح وإن لم يكن مما نحن فيه مما فيه مراعاة الخلاف؛ لأن المواضع الثلاثة ليست منه، وإنما هي مما وقع مخالفاً للمطلوب وترك كما في بناء البيت على غير قواعد إبراهيم، أو وقع منهياً عنه قطعاً؛ كمسألة البائل في المسجد، وكترك قتل الكافر المنافق المؤذي للمسلمين، وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هذه الثلاثة.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ١٥٨٥، ومسلم: ٣٢٤٠، وأحمد: ٢٤٢٩٧، من حديث عائشة ﵂.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٣٥١٨، ومسلم: ٦٥٨٣، وأحمد: ١٥٢٢٣، من حديث جابر بن عبد الله ﵄.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٦٠٢٥، ومسلم: ٦٥٩، وأحمد: ١٣٣٦٨، من حديث أنس بن مالك ﵁.

(٧) ★ أخرجه أبو داود: ٢٠٨٣، والترمذي: ١١٠٢، وابن ماجه: ١٨٧٩، وأحمد: ٢٤٣٧٢، وابن حبان: ٤٠٧٤، من حديث عائشة ﵂، وهو صحيح.

(٨) أي: كما يأتي في الأنكحة الفاسدة للصداق، كأن نقص عن ربع دينار، أو جعل الصداق خمراً أو إنساناً حرّاً، =

وهذا كلُّه نظرٌ إلى ما يؤول إليه ترتُّب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة مقتضى النهي أو تزيد.

ولما بعد الوقوع دليلٌ عامٌّ مرجِّحٌ تقدم الكلام على أصله في كتاب المقاصد، وهو أنَّ العامل بالجهل مخطئاً في عمله له نظران:

نظر من جهة مخالفته للأمر والنهي، وهذا يقتضي الإبطال.

ونظر من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة؛ لأنه داخلٌ مَداخل أهل الإسلام ومحكوم له بأحكامهم، وخطؤه أو جهلُه لا يجني عليه أن يُخرج به عن حكم أهل الإسلام، بل يتلافى له حكم يصحّح له به ما أفسده بخطئه وجهله، وهكذا لو تعمَّد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الإسلام؛ لأنه مسلِم لم يعاند[1] الشارع، بل اتَّبع شهوته غافلاً عمَّا عليه في ذلك؛ ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ الآية [النساء: ١٧].

وقالوا: إنَّ المسلم لا يعصي إلا وهو جاهل؛ فجرى عليه حكم الجاهل، إلَّا أن يترجَّح جانب الإبطال بالأمر الواضح؛ فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوي أو يزيد؛ فإذ ذاك لا نظر في المسألة؛ مع[2] أنه لم يترجَّح جانب الإبطال إلَّا بعد النظر في المآل، وهو المطلوب.

ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان[3]، وهو ـ في مذهب مالك ـ الأخذُ بمصلحة

= أو وقع العقد على إسقاطه رأساً؛ فإنه إن عثر عليه قبل الدخول فسخ إن لم يتمه في الصورة الأولى وفي غيرها مطلقاً، وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول؛ فلا فسخ بناء على الخلاف في الصداق داخل المذهب وخارجه.

(١) ★ في الأصل: لا يعاند.

(٢) أي: فلم يخالف القاعدة حينئذ.

(٣) لهم في الاستحسان عبارات: منها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى، ومنها تخصيص قياس بأقوى منه، وعلى هذين لا يخالف فيه أحد؛ إلا انه ليس دليلاً شرعياً زائداً، ومنها دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه، فإن كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه؛ فباطل أن يكون دليلاً، وإن كان على أنه ثابت متحقق؛ فليس بزائد عن الأدلة، ومنها العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس؛ كدخول الحمام، والشرب من السقاء، مما لا يحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء؛ فقيل عليه: إن كانت العادة ثابتة في زمنه عليه السلام؛ فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكار منهم فإجماع، وإن كانت غير عادة، فإن كان نصاً أو قياساً مما ثبتت حجيته؛ فقد ثبت بذلك، كالأمثلة التي ذكرها المؤلف من القرض والعرية وجمع الصلاتين، وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلتها بالنص أو القياس، وبه تعلم ما في قوله: «هذا نمط من الأدلة. . . إلخ»، وقوله: «وله في الشرع أمثلة. . . إلخ» الذي يفيد ظاهره أن هذه المواضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس، وليس كذلك إذ هي ثابتة بالنص، وأما إن كان =

جزئية في مقابلة دليل كُلِّي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإنَّ مَن استحسن لم يرجع إلى مجرَّد ذوقه وتشهِّيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً؛ إلا أن ذلك الأمر يؤدِّي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي؛ فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدِّي إلى حرج ومشقَّة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج لرفع ذلك الحرج، وكذلك[1] في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي، وهو ظاهر.

وله في الشرع أمثلة كثيرة؛ كالقرض مثلاً، فإنه ربا في الأصل ممنوع[2]؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أُبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلَّفين، ومثله بيع العَرِيَّة بخِرصِها تمراً؛ فإنه بيع الرُّطَب باليابس، لكنه أُبيح لما فيه من الرِّفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمُعرَى، ولو امتنع مطلقاً؛ لكان وسيلةً لمنع الإعراء، كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرِّفق من هذا الوجه.

ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة والفطر في السَّفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخّصات التي على هذا السبيل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأنَّا لو بقينا مع أصل الدليل العامّ لأدَّى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة؛ فكان من الواجب رعي ذلك بمآل إلى أقصاه، ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمُساقاة، وإن كان الدليل العامّ يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة.

= شيئاً آخر لم تثبت حجيته؛ فهو مردود، قال الباجي: «الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين؛ كتخصيص بيع رطب العرايا من بيع الرطب بالتمر»، قال: «هذا هو الدليل، فإن سموه استحساناً؛ فلا مشاحة في التسمية»، قال ابن الأنباري: «الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق، بل هو استعمال مصلحة جزئية في قياس كلي؛ فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس، ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلفت ورثته في الإمضاء والرد، قال أشهب: القياس الفسخ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضي نصيب الراد إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه»، قال ابن الحاجب: «لا يتحقق استحسان مختلف فيه»، وتبعه على ذلك من بعده.

(١) ★ في (د): موضع الحرج وكذلك في . .

(٢) ★ سقطت كلمة «ممنوع» من (د).

هذا نمط من الأدلة الدالّة على صحّة القول بهذه القاعدة، وعليها بنى[١] مالك وأصحابه.

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان بأنه: إيثار[٢] ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخُّص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته، ثم جعله أقساماً: فمنه ترك الدليل للعُرف؛ كردِّ الأيمان إلى العُرف، وتركه إلى المصلحة؛ كتضمين الأجير المشترك، أو تركه للإجماع؛ كإيجاب الغرم على مَن قَطَّ ذنب بغلة القاضي، وتركه في اليسير لتفاهته؛ لرفع المشقَّة وإيثار التوسعة على الخلق؛ كإجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة، وإجازة بيع وصرف في اليسير.

وقال في «أحكام القرآن»: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل[٣] بأقوى الدليلين؛

---

(١) أي: فهذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية؛ فبنى عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها، وسموه بالاستحسان؛ فهذه المسائل ليست من باب الاستحسان لأنها كلها منصوصة الأدلة.

(٢) يجيء فيه ما تقدم من أن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت في زمنه ﷺ؛ فالدليل السنة، وإن كانت في عهد الصحابة... إلخ.

(٣) إن كان المراد ظاهر العبارة، فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هذين المذهبين، وإن كان المراد تخصيص النص العام والقياس بأي دليل كان؛ فيصح أن يدخله الخلاف الذي أشار إليه بعد؛ فمالك يخصص بالمصلحة ـ أي: بدليل المصالح المرسلة الذي يقول هو به، ويخالفه فيه أكثر الأصوليين ـ، وأبو حنيفة يخصص العام والقياس بخبر الواحد، وكل منهما يرى صحة القياس الذي نقضت علته، ونقضها هو إبداء الوصف المدعى علّيته في المحل بدون وجود الحكم فيه، ويعبر عنه بتخصيص الوصف؛ كقول الشافعي فيمن لم يبيت النية: «الصوم تعرى أوله عنها فلا يصح»؛ فجعل العلة للبطلان عرو أوله عنها؛ فيقول الحنفي: تنتقض العلة بصوم التطوع، فوجدت فيه العلة مع عدم الحكم وهو البطلان، قال الأصوليون: إن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدح في القياس، وذلك بأن كان ناقضاً لجميع العلل، مخالفاً للقياس في جميع المذاهب؛ كبيع الرطب في العرية؛ فإنه ناقض لعلة حرمة الربا، التي هي الطعم أو القوت أو الكيل أو المال، ولا زائد على هذه الأربعة، وكل منها موجود في بيع العرايا المذكور، ولم يحرم هذا البيع فيها، والإجماع على أن العلة لا تخرج عنها؛ فدلالته على العلّيّة أقوى من دلالة النقض على عدم العلية، وأما إن لم يكن وارداً على طريق الاستثناء؛ ففيه أربعة أقوال: أولها: يقدح في العلة، ويبطل القياس مطلقاً منصوصة أو مستنبطة، كان التخلف لمانع أو لغير مانع، وعليه أكثر أصحاب الشافعي والشافعي نفسه في أظهر قوليه، ولذلك قال بعض الحنفية: إن قياس الشافعي أقوى الأقيسة، لسلامة علله من الانتقاض، وثانيها: لا يقدح مطلقاً، وعليه مالك وأحمد وأبو حنيفة، وثالثها: يقدح في المستنبطة دون المنصوصة، ورابعها: لا يقدح إذا وجد مانع من تعميم القياس، واختار ابن الحاجب أنه لا يصح تخصيص المستنبطة إلا إذا وجد مانع، وإن كانت منصوصة؛ صح تخصيصها بالنص المنافي لحكمها؛ فيقدر المانع في صورة التخلف، ووجهه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعاً بين الدليلين، فإن احتجت للأمثلة؛ فعليك بكتب الأصول، وبما حررناه على قاعدة الاستحسان أولاً وآخراً يتضح المقام.

فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطّرد؛ فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأيِّ دليل كان، من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلَّة، ولا يرى الشافعي لعلَّة الشَّرع إذا ثبتت تخصيصاً. وهذا الذي قال هو نظر[١] في مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العامّ والقياس العامّ.

وفي المذهب المالكي من هذا المعنى كثير جدّاً، وفي «العتبية»[٢] من سماع أصبغ في الشريكين يطآن الأَمَة في طهر واحد فتأتي بولد؛ فينكر أحدهما الولد دون الآخر: أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذي أقرَّ به؛ فإن كان في صفته ما يمكن فيه الإنزال، لم يلتفت إلى إنكاره، وكان كما لو اشتركا فيه، وإن كان يدَّعي العزل من الوطء الذي أقرَّ به؛ فقال أصبغ: إني أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر، والقياس أن يكونا سواء؛ فلعلَّه غُلِبَ ولا يدري، وقد قال عمرو بن العاص في نحو هذا: «إن الوكاء قد يتفلّت».

قال: «والاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس، قال: وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروي عن مالك أنه قال: تسعة أعشار العلم الاستحسان».

فهذا كلُّه يوضِّح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة؛ إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها، إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة ما لو كانا يَعزِلان أو ينزِلان؛ لأن العزل لا حكم له إذا أقر بالوطء، ولا فرق بين العزل وعدمه في إلحاق الولد، لكن الاستحسان ما قال؛ لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً؛ فأجري الحكم على الغالب[٣]، وهو مقتضى ما تقدم، فلو لم يعتبر[٤] المآل في جريان الدليل لم

---

(١) هذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك في التخصيص بالمصلحة، أما استحسان أبي حنيفة الذي يخصص بقول الواحد من الصحابة؛ فالتخصيص ليس فيه نظر للمآل، وإنما هو بالنص الجزئي في مقابلة القياس الكلي أو في مقابلة العام.

(٢) ★ انظر: «البيان والتحصيل»: (٤/ ١٥٤).

(٣) قد يقال: وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسوية، حتى يدعى أن هذا تخصيص للقياس بالمصلحة المبنية على النظر للمآل؟ أم أن الأحكام الشرعية تبنى على العادة المستمرة أو الغالبة في مجرى عادة الله في خلقه، ولا محل لأصل التسوية هنا حتى تحتاج إلى الاستحسان؟ وبالجملة؛ فإنك تجد عند التأمل أن المؤلف تارة يبني كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس، وتارة يجعله عامّاً كما يعلم بتتبع عباراته من أول كلامه في الاستحسان إلى آخره.

(٤) ★ في الأصل: فلم يعتبر.

يفرّق بين العزل والإنزال، وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال: «إن المُغرِق في القياس يكاد يفارق السنة، وإن الاستحسان عماد العلم»، والأدلة المذكورة تعضد[١] ما قال.

ومن هذا الأصل أيضاً تستمد قاعدة أخرى، وهي: أنَّ الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفها من خارج أمورٌ لا تُرضى[٢] شرعاً؛ فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفُّظ بحسب الاستطاعة من غير حرج؛ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيقِ طرُق الحلال واتساع أوجُه الحرام والشُّبُهات، وكثيراً ما يلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولكنه[٣] غير مانع؛ لما يؤول إليه التحرُّز من المفسدة المُرْبِيَةِ[٤] على توقع مفسدة التعرض، ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا؛ لأدى إلى إبطال أصله، وذلك غير صحيح.

وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يُرتضى؛ فلا يُخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعدُ المصالح، وهو المفهوم من مقاصد الشارع، فيجب[٥] فهمهما حقَّ الفهم؛ فإنها مثار اختلاف وتنازع، وما ينقل[٦] عن السَّلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا أعيان لا حُجَّة في مجرَّدها حتى يعقل معناها؛ فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء الله.

والحاصل: أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال؛ فاعتبارها لازم في كلِّ حكم على الإطلاق، والله أعلم.

---

(١) عرفت ما فيه.

(٢) ★ في (د): ترضى.

(٣) أي: هذا اللازم غير مانع من النكاح، وقوله: «لما يؤول» تعليل لكونه غير مانع، وقوله: «من المفسدة» بيان لما يؤول، وقوله: «لو اعتبر» شرح للمفسدة التي يؤول إليها التحرز.

(٤) أي: الزائدة على المفسدة التي تتوقع من التعرض، وذلك أنه يتوقع من نكاحه مفسدة هي التعرض للكسب الحرام؛ لكننا لا نمنعه من النكاح نظراً لما يؤول إليه التحرز من تلك المفسدة؛ فإن التحرز منها يؤول إلى الوقوع في مفسدة أشد، وهي خشية الزنى، بل وإبطال أصل النكاح، وهو ضروري أو حاجي؛ فاغتفر الأول خشية الوقوع في هذا المآل الذي هو أشد ضرراً من التعرض.

(٥) ★ في الأصل: فيجب هاهنا.

(٦) من أنهم كانوا يتركون الجنائز وأمثالها من فروض الكفاية، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المناكر التي تعترض في طريق القيام بها، كما يروى عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للمناكر، ولكنه عند التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشي منه على طهارة المسجد؛ فصارت بهذا قضيته العينية موافقة لما تقرر.

المسألة الحادية عشرة: (أسباب الخلاف بين حَمَلَة الشريعة)

تقدم الكلام على محل الخلاف في الجملة، ولم يقع هنالك تفصيل، وقد ألَّف ابن السِّيْد كتاباً[(١)] في أسباب الخلاف الواقع بين حَملة الشريعة، وحصرها في ثمانية أسباب:

أحدها: الاشتراك الواقع في الألفاظ واحتمالها للتأويلات، وجعله ثلاثة أقسام:

اشتراك في موضوع اللفظ المفرد؛ كالقُرْء، و«أو»[(٢)] في آية الحرابة.

واشتراك في أحواله العارضة في التصريف، نحو: ﴿وَلَا يُضَآرَّ[(٣)] كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

واشتراك من قِبَل التركيب، نحو: ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾[(٤)] [فاطر: ١٠]، ﴿وَمَا قَتَلُوهُ[(٥)] يَقِينًۢا﴾ [النساء: ١٥٧].

والثاني: دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز، وجعله ثلاثة أقسام:

---

(١) ★ بعنوان: «الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف»، وهو مطبوع.

(٢) قال البناني مُحَشِّي «جمع الجوامع»: التحقيق أنها لأحد الشيئين أو الأشياء، وهذه المعاني إنما تأتي من السياق والقرائن، وعليه فلا اشتراك. قلت: وفي الأصل: أو.

(٣) فإنّ الإدغام جعل الكلمة محتملة لأن يقع الإضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الأصل (يضارِرْ) بالكسر، وبه قرأ عمر؛ فنهوا عن ذلك، ويحتمل الفتح أي: لا يجوز أن يقع الإضرار عليهما بمنعهما عن أعمالهما وتعطيل مصالحهما، وبه قرأ ابن مسعود؛ أي: بالفك والفتح، وما أجمل موقع هذا الإدغام الذي كان غاية الإيجاز بتضمنه المعنيين معاً؛ فلا محل لأن يكون الخلافُ حقيقياً.

(٤) أي: فإنه لولا وقوع الضميرين في «يرفعه» بعد قوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، وقوله: ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ﴾ ما جاء الاختلاف في فاعل «يرفع»: هل هو الكَلِم، أم العمل؟ وكذلك ضميره البارز المفعول؛ هل هو الكَلِم، أم العمل؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأي الأكثر، والأعمال الصالحة الأقوال، والأفعال غير الإيمان؛ فأيهما يرفع الآخر ويقويه ويزكيه أو يجعله مقبولاً؟ وانظر في تسمية مثل هذا اشتراكاً مع أنه لا بد فيه من الوضع للمعنيين أو المعاني؛ فهل مجرد الاحتمال في الضميرين لوجود ما يقتضيهما في التركيب يسمى اشتراكاً؟.

(٥) مثل سابقه؛ فقد تقدم قوله: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ﴾، وتقدم لفظ: ﴿عِيسَى﴾؛ فهل الضمير في قتلوه لعيسى كما هو الظاهر، أم للعلم؟ أي: ما قتلوا العلم يقيناً، من قولهم: قتلت العلم والرأي إذا بالغت فيه، وهو مجاز كما في «الأساس»، وأيضاً فلفظ ﴿يَقِينًۢا﴾ قيد «وقع» بعد نفي ومنفي؛ فهل يرجع للنفي؟ أي: النفي متيقن به، أم للمنفي؟ أي: القتل المتيقن ليس حاصلاً عندهم، بل هو ظن فقط؛ فيكون مؤكداً لقوله: ﴿إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾، وما جاء هذا إلا من التركيب، وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لعوده إليهما.

ما يرجع إلى اللفظ المفرد؛ نحو حديث النزول[١]، و ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥].

وما يرجع إلى أحواله، نحو: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبا: ٣٣] ولم يبيِّن[٢] وجه الخلاف.

وما يرجع إلى جهة التركيب، كإيراد الممتنع بصورة الممكن[٣]. ومنه: «لَئِن قَدَرَ اللَّهُ عليّ» الحديث[٤]. وأشباه ذلك مما يورَد من أنواع الكلام بصورة غيره؛ كالأمر بصورة الخبر، والمدح بصورة الذم، والتكثير بصورة القليل، وعكسها.

والثالث: دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه؛ كحديث[٥] الليث بن سعد مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شُبْرُمة في مسألة البيع والشرط، وكمسألة[٦] الجَبْر والقَدَر والاكتساب.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١١٤٥، ومسلم: ١٧٧٢، وأحمد: ١٠٣١٣، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) أي: إن ما تقدم يظهر فيه كونه سبباً للخلاف، وهذا لم يبيَّن فيه، وليس بظاهر سببيته للخلاف في مثل الآية؛ فسواء أكان من الإضافة للظرف أم للفاعل؛ فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز، فإن كان الأصل مكركم بنا في الليل والنهار؛ فحذف المضاف إليه وحل محله الظرف اتساعاً كان حقيقة، وإن كان الإسناد إلى الظرف؛ كان مجازاً عقلياً، ولم يوجب الدوران اختلافاً في المعنى.

★ قلت: وإيراد المصنف لكلام ابن السيد، ينبئ عن موافقته له في هذه التأويلات، وهي تأويلات مخالفة لما عليه السلف الصالح من الإيمان بها والعلم بمعناها وتفويض كيفيتها.

(٣) لعله سقط هنا لفظ: «وعكسه»، ويكون قوله: «ومنه»؛ أي: من العكس؛ لأنه إيراد للممكن في صورة الممتنع، أو أن قوله: «كإيراد... إلخ» مقدم من تأخير، وموضعه بعد قوله: «وعكسها» الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع إلى جهة التركيب؛ فيكون مثالاً لأول نوع من العكس، وهذا كله على حمل كلمة «قدر» على أنه من القدرة؛ فيكون مما استعمل فيه «إن» في مقام الجزم تجاهلاً للحيرة أو الخوف، أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم، أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، أو أنه قدر المضاعف؛ فلا يكون مما نحن فيه.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٣٤٨١، ومسلم: ٦٩٨١، وأحمد: ٧٦٤٧، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٥) سيأتي في المسألة الثالثة عشرة [ص ٥٤٧]؛ فإن كلًّا منهم أخذ بحديث لم يتبين فيه أنه مستقل بإنتاج حكم المسألة، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج؛ فكان ذلك سبباً لاختلافهم.

(٦) فكل قائل لشيء منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره، وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدريين، أما الاكتساب؛ فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة.

والرابع: دورانه بين العموم والخصوص، نحو: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي[1] ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ[2] كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

والخامس: اختلاف الرواية، وله ثماني علل قد تقدَّم التنبيه عليها[3].

والسادس: جهات[4] الاجتهاد والقياس.

والسابع: دعوى النسخ وعدمه.

والثامن: ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها؛ كالاختلاف في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات.

هذه تراجم ما أورد ابن السِّيْد في كتابه، ومن أراد التفصيل فعليه به، ولكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبيَّن به تحقيق القول فيها، وبالله التوفيق.

المسألة الثانية عشرة: (من الخلاف ما لا يُعدُّ خلافاً حقيقة)

من الخلاف ما [لا] يعتدُّ به في الخلاف، وهو ضربان:

أحدهما: ما كان من الأقوال خطأً مخالفاً لمقطوع به في الشريعة، وقد تقدم التنبيه عليه.

والثاني: ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك، وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة؛ فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى[5] على العبارة كالمعنى الواحد. والأقوالُ إذا أمكن

---

(١) هل هو خبر حقيقي؟ أي: لا يتصور الإكراه فيه بعد دلائل التوحيد، وما يظهر إكراهاً؛ فليس في الحقيقة بإكراه، أم هو خير بمعنى النهي؟ أي: لا تكرهوا في الدين وتجبروا عليه، وعليه؛ فهو عام منسوخ بآية: ﴿جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ﴾ [التوبة: ٧٣]، أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية، والآية على الوجه الثاني صالحة للتمثيل بها للقسم الثالث مما يدور اللفظ فيه بين الحقيقة والمجاز، ولدورانه بين العموم والخصوص، ولدعوى النسخ وعدمه.

(٢) هل هي أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، أم اللغات، أم أسماء الله، أم أسماء الأشياء علوية وسفلية؛ لأنه الذي يقتضيه مقام الخلافة؟ فاللفظ صالح للعموم والخصوص، ولا يلزم أن يكون مجازاً عند الخصوص في هذا.

(٣) ★ انظر: (٢/ ٥٠١).

(٤) الاختلاف في أصل القياس وشروطه وما يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه الاجتهاد، وما لا يجري فيه شهير، وينبني عليه الاختلاف في نفس الأحكام المستنبطة.

(٥) أي: يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة، كما هو شأن المعنى الواحد.

اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل؛ فلا يصح نقلُ الخلاف فيها عنه، وهكذا يتفق في شرح السنة، وكذلك في فتاوى الأئمة وكلامهم في مسائل العلم، وهذا الموضع مما يجب تحقيقه؛ فإنَّ نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقة خطأ، كما أنَّ نقل الوفاق في موضع الخلاف لا يصح.

فإذا ثبت هذا فَلِنَقْلِ الخلاف هنا[١] أسباب:

أحدها: أن يذكر في التفسير عن النَّبي ﷺ في ذلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم، ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ، ثم يذكر غير ذلك القائل شيء آخر[٢] مما يشمله اللفظ أيضاً؛ فينصّهما المفسرون على نصهما، فيظن أنه خلاف، كما نقلوا في المَنّ أنه خبز رقاق، وقيل: زنجبيل، وقيل: التَّرَنجَبِين، وقيل: شراب مزجوه بالماء، فهذا كله يشمله[٣] اللفظ؛ لأن الله مَنَّ به عليهم، ولذلك جاء في الحديث: «**الكَمْأَةُ مِنَ المَنِّ الذي أنزلَ اللَّهُ على بَني إسرائيل**»[٤]؛ فيكون المنُّ جملةَ نِعَمٍ ذكر الناس منها آحاداً.

والثاني: أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد؛ فيكون التفسير فيها على قول واحد، ويوهم نقلُها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق، كما قالوا في السَّلوَى: إنه طير يشبه السُّمَّاني، وقيل: طير أحمر صفته كذا، وقيل: طير بالهند أكبر من العصفور، وكذلك قالوا في المَنّ: شيء يسقط على الشجر فيؤكل، وقيل: صمغة حلوة، وقيل: الترنجبين، وقيل: مثل رُبٍّ غليظ، وقيل: عسل جامد، فمثل هذا يصح حمله على الموافقة، وهو الظاهر فيها.

والثالث: أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة، ويذكر الآخر على التفسير المعنوي، وفرقٌ بين تقرير الإعراب[٥] وتفسير المعنى، وهما معاً يرجعان إلى حكم واحد؛ لأن النظر اللغوي راجع إلى تقرير أصل الوضع، والآخر[٦] راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال، كما

---

(١) أي: لنقل الخلاف في الضرب الثاني الذي ليس في الحقيقة بخلاف أسباب أوقعت الناقلين في نقله خلافاً؛ فالعبارة جيدة لا تحتاج إلى زيادة لفظ كما قيل.

(٢) ★ في (د): أشياء أخر.

(٣) أي: وإن كان أنواعاً متغايرة في المعنى، بخلاف ما قيل في المن في السبب الثاني؛ فإنه اختلاف في مجرد العبارة، والمعنى واحد.

(٤) ★ أخرجه مسلم: ٥٣٤٥، من حديث سعيد بن زيد ﷺ.

(٥) وانظر لم أطلق على بيان المعنى الوضعي إعراباً؟ .

(٦) هذا الآخر مبني على الأول؛ ففي المثال الأول المسافرون لازم عرفاً للنازلين بالأرض القفر الجأتهم الضرورة =

قالوا في قوله تعالى: ﴿وَمَتَٰعًا لِّلۡمُقۡوِينَ﴾ [الواقعة: ٧٣]، أي: المسافرين، وقيل: النازلين بالأرض القَوَاء وهي القَفْر، وكذلك قوله: ﴿تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ﴾ [الرعد: ٣١]، أي: داهية تفجؤهم[(١)]، وقيل: سرِيَّة من سرايا رسول الله ﷺ، وأشباه ذلك.

والرابع: ألّا يتوارد الخلاف على محل واحد؛ كاختلافهم[(٢)] في أنَّ المفهوم له عموم أو لا، وذلك أنهم قالوا: لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عامٌّ فيما سوى المنطوق به، والذين نفوا العموم أرادوا أن لا يثبت بالمنطوق به، وهو مما لا يختلفون فيه أيضاً، وكثير من المسائل على هذا السبيل؛ فلا يكون في المسألة خلاف، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف.

والخامس: يختصُّ بالآحاد في خاصة أنفسهم؛ كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد، بناءً على تغيُّر الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه؛ فمثل هذا لا يصحُّ أن يعتدَّ به

= إلى النزول فيها؛ فيكون بهذا الاعتبار مجازاً، وسيأتي في السبب الثامن، فإن كان على اعتبار معنى المسافرين جزئياً تحقق فيه الكلي؛ فيكون حقيقة، لكنه يكون من السبب الأول، وكذا المثال الثاني، فإن كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم قرعهم ورميهم بالأمر العظيم؛ فمجاز، وإن كان باعتبار أن السرية جزئي من القارعة تحققت فيه؛ فحقيقة، ويلزمهما ما لزم سابقهما، فلم يأت بمثالٍ يحقق أن هذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى؛ إلا أن يقال: إنه يقصد المعنى الاستعمالي الذي تقدم له في المسألة الثالثة من العموم والخصوص، وأن المعنى الاستعمالي الذي يفهم بواسطة القرائن والمقامات ومقتضيات الحال يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية، وعليه يكون تقرير الكلام على أصل الوضع حقيقة، وتقريره بحسب المقاصد الاستعمالية حقيقة أيضاً؛ فيكون هذا السبب الثالث مغايراً للأول وللثامن، راجع المسألة المشار إليها ليتضح غرضه ويستقيم كلامه.

(١) القارعة من القرع، وهو ضرب الشيء بالشيء، استعملت مجازاً في الداهية المهلكة؛ كما في قوله تعالى: ﴿ٱلۡقَارِعَةُ ۝ مَا ٱلۡقَارِعَةُ﴾ [القارعة: ١ ـ ٢]، وفي «البيضاوي» «أي: داهية تقرعهم وتقلعهم»؛ فاللفظ محرف على كل حال!! .

(٢) على رأي بعض الكاتبين هنا يكون خلافاً حقيقياً مبنياً على خلاف حقيقي؛ فمن يعتبر المفهوم دليلاً شرعياً يقول: يعم، ومن قال: ليس بدليل شرعي؛ يقول: لا عموم ولا خصوص؛ لأن المفهوم غير معتد به؛ حتى يقال: إنه يعم أو لا يعم، ولكن كلام المؤلف ليس في الخلاف بين القائلين بجعل المفهوم دليلاً شرعياً وبين غيرهم، بل الخلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلاً شرعياً أنفسهم، كما قال العضد في «شرح ابن الحاجب»، وعبارته هكذا: «الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموماً أم لا؛ فقال الأكثر: له عموم، ونفاه الغزالي، وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف» اهـ. فقول المؤلف: «والذين نفوا العموم وأرادوا. . . إلخ»؛ أي: الذين نفوه ممن قالوا بالمفهوم كالغزالي، ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط في «شرح العضد» و«حواشيه»؛ فليرجع إليه.

خلافاً في المسألة؛ لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني اطّرَاحٌ منه للأول ونسخٌ له بالثاني، وفي هذا من بعض المتأخرين تنازعٌ، والحقُّ فيه ما ذُكر أولاً، ويدلُّ عليه ما تقدَّم في مسألة أنَّ الشَّريعة على قول واحد، ولا يصحُّ فيها غير ذلك، وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذكر، كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر، كما ذُكر عن ابن عباس[١] في المتعة وربا الفضل، وكرجوع[٢] الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغُسْل من التقاء الختانين؛ فلا ينبغي أن يحكى مثل هذا في مسائل الخلاف.

والسادس: أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم؛ كاختلاف القُرَّاء في وجوه القراءات؛ فإنهم لم يقرؤوا بما قرؤوا به على إنكار غيره، بل على إجازته والإقرار بصحَّته، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات، وليس في الحقيقة باختلاف؛ فإن المرويات على الصحة منها لا يختلفون[٣] فيها.

والسابع: أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسِّر الواحد على أوجُه من الاحتمالات، ويبني على كلِّ احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافاً في الترجيح، بل على توسيع المعاني خاصة؛ فهذا ليس بمستقر خلافاً؛ إذ الخلاف مبنيٌّ على التزام كلّ قائل احتمالاً يعضده بدليل يرجِّحه على غيره من الاحتمالات حتى يبني عليه دون غيره؛ وليس الكلام في مثل هذا.

والثامن: أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد؛ فيحمله قومٌ على المجاز مثلاً وقوم على الحقيقة، والمطلوب أمر واحد[٤]؛ كما يقع لأرباب التفسير كثيراً في نحو قوله: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [الروم: ١٩]؛ فمنهم من يحمل الحياة والموت على حقائقهما، ومنهم من يحملهما على المجاز، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما، ونظير هذا قول ذِي الرُّمَّة:

وظَاهِرْ لها مِن يابِس الشخْت (ومن بائس الشخت)[٥]

---

(١) أنه رجع عن حلّهما الذي كان مخالفاً فيه للجمهور إلى تحريمهما.

(٢) تقدم له في المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة في فتوى زيد بن ثابت ورفاعة بن رافع وكلام عمر معهما.

(٣) فلا يتأتى الاختلاف بينهم في المتواتر.

(٤) أي: نحصل عليه على أي محمل، كما سيقول: «فلا فرق... إلخ».

(٥) ★ البيت من الطويل، وتمامه:

وظاهِر لها من يابس الشخت واستعن ... عليها الصبا واجعل يديك لها سِترا

وهو في «غريب الحديث» لابن قتيبة: (١/ ٤٠٥)، و«الخصائص» لابن جني: (٢/ ٤٦٧)، و«المزهر» للسيوطي: (١/ ٤٣٣).

وقد مرَّ بيانه[١]، وقول ذي الرُّمة فيه أن «بائس» و«يابس» واحدٌ، ومثل ذلك قوله: ﴿فَأَصۡبَحَتۡ كَٱلصَّرِيمِ﴾ [القلم: ٢٠]؛ فقيل: كالنهار بيضاء لا شيء فيها، وقيل: كالليل سوداء لا شيء فيها؛ فالمقصود شيء واحد وإن شُبِّه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان.

والتاسع: أن يقع الخلاف في التأويل[٢] وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دلَّ عليه الدليل الخارجي؛ فإن مقصود كلِّ متأوِّلٍ الصَّرفُ عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل، وجميع التأويلات في ذلك سواء؛ فلا خلاف في المعنى المراد، وكثيراً ما يقع هذا في الظواهر الموهمة للتشبيه، ويقع في غيرها كثيراً أيضاً؛ كتأويلاتهم[٣] في حديث خيار المجلس[٤] بناءً على رأي[٥] مالك فيه، وأشباه ذلك.

والعاشر: الخلاف في مجرَّد التعبير عن المعنى المقصود وهو متَّحد؛ كما اختلفوا في الخبر: هل هو منقسم إلى صدق وكذب خاصة؟ أم ثَمَّ قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب؟ فهذا خلاف في عبارة[٦]، والمعنى متفق عليه، وكذلك الفرض والواجب يتعلَّق النظر فيهما مع الحنفية بناء على مرادهم فيهما.

قال القاضي عبد الوهاب في مسألة الوتر أواجب هو؟ إن أرادوا به أن تركه حرام يجرح فاعله به؛ فالخلاف بيننا وبينهم في معنى يصح أن تتناوله الأدلة؛ وإن لم يريدوا ذلك، وقالوا[٧]:

---

(١) ★ انظر: (١/ ٣٩٩).

(٢) أي: في تعين المراد، وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يساعد عليه الدليل، فالتأويل في كلامه بمعنى المآل كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

(٣) وكيف لا يكون اختلاف الفهم الموجب لاختلاف الحكم الشرعي من مواضع الاختلاف الحقيقي؟ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر في غرضه؛ لأنهم وإن اتفقوا على لزوم التأويل؛ إلا أنهم اختلفوا اختلافاً حقيقياً في المعنى المراد، ومجرد اتفاقهم على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأ كما يقول.
وتقدم الكلام على مسألة تأويل النصوص والخلاف في ذلك بين المتأخرين والسلف الصالح.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٢١٠٧، ومسلم: ٣٨٥٦، وأحمد: ٣٩٣، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٥) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث، مع أنه راوٍ له في بعض طرقه ورفعه، وأخذ بإجماع أهل المدينة على ترك العمل به، ومثل مالك في ترك العمل به أبو حنيفة وأصحابهما، وقد توسع الزرقاني على «الموطأ» في نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه.

(٦) يقولون في مثله: إنه خلاف في حال، وهو قسم ثالث غير الخلاف في العبارة المسمى خلافاً لفظياً؛ فلعله أيضاً اصطلاح، والواقع أنه ليس خلافاً حقيقياً على كل حال؛ لأنه لو نظر كلٌّ إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا.

(٧) ★ في الأصل: وإن لم يرد ذلك وقال.

لا يحرم[١] تركه ولا يجرح فاعله؛ فوصفه بأنه واجب خلاف في عبارة لا يصحُّ الاحتجاج عليه؛ وما قاله حقٌّ؛ فإن العبارات لا مشاحة فيها، ولا ينبني على الخلاف فيها حكم؛ فلا اعتبار بالخلاف فيها.

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف، يجب أن تكون على بالٍ من المجتهد، ليقيس عليها ما سواها؛ فلا يتساهل فيؤدي ذلك إلى مخالفة[٢] الإجماع.

فصل: (ما يعتدُّ به من الخلاف يرجع إلى الوفاق)

وقد يقال إن ما يعتدُّ به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة إلى الوفاق[٣] أيضاً.

وبيان ذلك أنَّ الشريعة راجعةٌ إلى قول واحد كما تبيَّن قبل هذا، والاختلاف في مسائلها راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان في أنظار المجتهدين، أو إلى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه.

أما هذا الثاني؛ فليس في الحقيقة خلافاً؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجع[٤] عن قوله؛ فلذلك ينقض لأجله قضاء القاضي.

أما الأول؛ فالتردُّد بين الطرفين تحرٍّ[٥] لقصد الشارع المستبهم بينهما من كلٍّ واحد من

---

(١) وعلى هذا الوجه يصح كونه مثالاً لا على الوجه الأول الذي هو المعروف عند الحنفية في الوتر؛ لأن الوتر عندهم واجب يأثم المكلف بتركه، بل هو فرض عملي يفوت الجواز ـ أي: الصحة ـ بفوته، فلو شرع في الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر؛ فسد الفجر، ووجب قضاء الوتر أولاً كما هو شأن الفرائض من حيث وجوب الترتيب للفوائت مع الحاضرة إذا كانت الفوائت ستّاً؛ فأقل، والواجب الصرف عندهم هو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة؛ كقراءة السورة، وقنوت الوتر، وتكبيرات العبد، وهذه وأمثالها لا يفوت الجواز بفوتها، ولكن تركها عمداً مؤثم، وسهواً مقتضٍ لسجود السهو؛ فالخلاف بين المالكية وبينهم في الوتر خلاف حقيقي يصح أن تتناوله الأدلة.

(٢) أي: بإثباته الخلاف في محل الإجماع.

(٣) أي: في التحري عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذي قرره كل منهما يخالف الآخر.

(٤) وقد وقع ذلك من مالك وغيره من المجتهدين؛ فكل مجتهد منهم لقي مجتهداً آخر، واطلع على أدلة لم تكن عنده رجع عن رأيه، كما في مسألة تخليل أصابع الرجلين، كان مالك يقول: «إنه تعمق في الوضوء»، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجع إلى استحبابه، وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المد والصاع حتى رجع لموافقة مالك، وكما سبق قريباً عن ابن عباس وعن الأنصار أيضاً.

(٥) لا يخفى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه وليس من عمل المجتهد، والذي للمجتهد هو الرد إلى =

المجتهدين، واتباعٌ للدليل المرشد إلى تعرُّف قصده، وقد توافقوا في هذين القصدين توافقاً لو ظهر معه لكلٍّ واحد منهم خلاف ما رآه لرجع إليه، ولوافق صاحبه فيه؛ فقد صار هذا القسم في المعنى راجعاً إلى القسم الثاني[١]، فليس الاختلاف في الحقيقة إلّا في الطريق المؤدِّي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد؛ إلّا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عمّا أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقاً.

وسواء علينا أقلنا بالتخطئة أم قلنا بالتصويب؛ إذ لا يصح للمجتهد أن يعمل على قول غيره وإن كان مصيباً أيضاً، كما لا يجوز له ذلك إن كان عنده مخطئاً؛ فالإصابة على قول المصوّبة إضافية[٢]؛ فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار، فإذا كان كذلك؛ فهم في الحقيقة متفقون لا مختلفون.

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شِيَعاً ولا تفرَّقوا فِرَقاً؛ لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع؛ فاختلاف الطرق غير مؤثّر، كما لا اختلاف بين المتعبِّدين لله بالعبادات المختلفة؛ كرجل تقرّبه بالصلاة، وآخر تقرّبه بالصيام، وأخر تقرّبه بالصدقة[٣]، إلى غير ذلك من العبادات؛ فهم متَّفقون في أصل التوجُّه لله المعبود وإن اختلفوا في أصناف التوجُّه؛ فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً، ولأجل ذلك لا يصحُّ لهم ولا لمن قلَّدهم التعبُّد بالأقوال المختلفة كما تقدم[٤]؛ لأن التعبُّد بها راجع إلى اتباع الهوى، لا إلى تحرِّي مقصد الشارع، والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، بل ليتعرف منها المقصد المتَّحد؛ فلا بدَّ أن يكون التعبُّد متَّحد الوجهة وإلّا لم يصح، والله أعلم.

= أحدهما، بتحريه الدليل المرشد إلى أخذ الفعل حكم أحد الطرفين دون الآخر؛ فالعبارة ـ كما ترى ـ فيها ركة ونبو عن هذا المقصود، ولو قال: «فالرد إلى أحد الطرفين تحر... إلخ»؛ لكان جيداً، وقوله: «هذين القصدين» هما في الحقيقة قصد واحد، وهو الوصول إلى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه.

(١) فإن مخالفة أحدهما لقصد الشارع في الواقع ـ بناءً على اتحاد الحكم، وأن من أصابه أصاب، ومن أخطأه أخطأ ـ إنما ترتبت على استبهام الدليل وخفائه عليه.

(٢) أي: بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلده من غير المجتهدين، لا للواقع، وإلا لما تعدد الصواب، وقوله: «إلى قول واحد»؛ أي: في هذا المقام، وهو أنه لا يجوز له أن يرجع عن اجتهاده مطلقاً إلا ببيّنة، لا لمجرد أن غيره مصيب على قول التصويب.

(٣) ★ في (د): الصلاة... الصيام... الصدقة.

(٤) في المسألة الثالثة، وهو أنه ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف، ولا بد من الترجيح وتحري مقصد الشارع بأي طريق كان، كما أن المجتهد ليس له أن يأخذ بأحد دليلين بدون ترجيح.

فصل: (الخلاف الحقيقي هو ما نشأ عن اتباع الهوى)

وبهذا يظهر أنَّ الخلاف ـ الذي هو في الحقيقة خلاف ـ ناشئ عن الهوى المضِل، لا عن تحرِّي قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء، وإذا دخل الهوى أدَّى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغَلَبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف، وأدَّى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء؛ لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها، وإنما جاء الشرع بحَسْم مادة الهوى بإطلاق، فاتباعه مخالفة للشرع بإطلاق، وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم يُنتج إلَّا ما فيه اتباع الهوى، وذلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء؛ فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال في الشرع، ولذلك سُمِّيت البدع ضلالات، وجاء: «**إن كلَّ بدعة ضلالة**»[١]؛ لأن صاحبها مخطئ من حيث توهَّم أنه مصيب، ودخول الأهواء في الأعمال خفي[٢]، فأقوال أهل الأهواء غير معتدٍّ بها في الخلاف المقرَّر في الشرع؛ فلا خلاف[٣] حينئذ في مسائل الشرع من هذه الجهة.

فإن قيل: هذا مشكل؛ فإن العلماء قد اعتدّوا بها في الخلاف الشرعي، ونقلوا أقوالهم في علمَي الأصول، وفرَّعوا عليها الفروع، واعتبروهم في الإجماع والاختلاف، وهذا هو الاعتداد بأقوالهم.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلِّم أنهم اعتدوا بها، بل إنما أتَوْا بها ليردّوها ويبيِّنوا فسادها، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضِّحوا ما فيها، وذلك في علمَي الأصول معاً بيِّن، وما يتفرَّع عنها مبنيٌّ عليها.

والثاني: إذا سلِّم اعتدادهم بها؛ فمن جهة أنهم غير متَّبعين للهوى بإطلاق، وإنما المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدِّق بالشريعة رأساً، وأما من صدَّق بها وبلغ فيها مبلغاً يظنّ به أنه غير متَّبع إلا مقتضى الدليل يصير إلى حيث أصارَه؛ فمثله لا يقال فيه إنه متَّبع للهوى مطلقاً، بل

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ٢٠٠٥، واحمد: ١٤٣٣٤، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٢) قد لا يشعر به صاحبه؛ فيتوهم أنه مصيب في اجتهاده الذي بعض مقدماته مبني على الهوى.

(٣) أي: يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التي دخلها الهوى باتباع المتشابه؛ فلا تحسب منها، ولا يقال بالنسبة لها: إن هناك خلافاً.

هو متَّبع للشرع، ولكن بحيث يزاحمه الهوى في مطالبه من جهة اتباع المتشابه؛ فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلَّا ما عليه دليل على الجملة.

وأيضاً؛ فقد ظهر منهم اتحاد القصد على الجملة مع أهل الحق في مطلب واحد، وهو اتباع الشريعة، وأشدُّ مسائل الخلاف، مثلاً: مسألة إثبات الصِّفات حيث نفاها مَن نفاها؛ فإنَّا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كلّ فريق حائماً حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة؛ فاختلافهم في الطريق قد لا يخلُّ بهذا القصد في الطرفين معاً[١]، وهكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية.

وإلى هذا[٢]؛ فإنَّ منها ما يُشكل وروده ويعظم خَطْب الخوض فيه، ولهذا لم يظهر من الشارع خروجهم عن الإسلام منهم بسبب بدعهم.

وأيضاً؛ فإنهم لما دخلوا في غمار المسلمين، وارتسموا في مراسم المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال، وكان الشارع في غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعيينهم، ولم يتميَّزوا إلا بحسب الاجتهاد في بعضهم، ومداركُ الاجتهاد تختلف؛ لم يمكن ـ والحال هذه ـ إلَّا حكاية أقوالهم، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها، واعتبارهم في الوفاق والخلاف ليستمرَّ النظر فيه، وإلَّا أدى إلى عدم الضبط[٣]، ولهذا تقرير[٤] في كتاب الإجماع، فلما اجتمعت هذه الأمور نقل خلافهم.

وفي الحقيقة؛ فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحقّ حصل التآلف، ومن جهة ما اختلفوا

---

(١) ★ هذا من المصنف تهوين بين مذهب السلف ومذهب الخلف، والسبب في ذلك هو اعتقاده أن مذهب السلف هو الإقرار بمجرد الألفاظ مع الجهل بالمعاني، كما أن المؤولة ينفون الصفات ويحرفونها عن مواضعها، فاتفق الفريقان ـ في اعتقاده ـ على نفي الظاهر.
انظر: «مجموع الفتاوى»: (٥/٨)، و«الصواعق المرسلة»: (١/ ١٦١).

(٢) أي: يضاف إلى أنهم طالبون للحق في تنزيه الله تعالى ـ وإن لم يصادفوا صميم الحق في كثير من المسائل التي خالفوا فيها ـ أن هناك من مسائل خلافهم ما هو مشكل في ذاته، ويصعب الخوض في الكشف عن اليقين فيه؛ فربما كان لهم وجهٌ في جانب هذه المشكلات، ولذلك لم يصرح الشارع بخروجهم. . . إلخ.

(٣) أي: وعدم تميز حقهم من باطلهم؛ فيرد كل ما ينسب إليهم ولو كان حقًّا، وذلك لا يصح.

(٤) فقد اختلفوا: هل تشترط عدالة المجمعين، أم لا؟ والحنفية تشترط، وعليه يبتني شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالخوارج، والحنفية قالوا: يشترط عدم بدعته إذا دعا إليها، فإن لم يدعُ إليها؛ كان قوله في غير بدعته معتبراً في انعقاد الإجماع.

حصلت الفرقة، وإذا كان كذلك؛ فجهة الائتلاف لا خلاف فيها في الحقيقة، لصحَّتها واتحاد حكمها، وجهة الاختلاف هم[١] مخطئون فيها قطعاً، فصارت أقوالهم زَلَّات لا اعتبار بها في الخلاف، فالاتفاق حاصل إذاً على كلِّ تقدير.

فالحاصل من مجموع هذه المسألة: أن كلمة الإسلام متَّحدة على الجملة في كلِّ مسألة شرعية، ولولا الإطالة لبسط هذا الموضع بأدلته التفصيلية وأمثلته الشافية، ولكن ما ذكر فيها كافٍ، والله الموفق للصواب.

المسألة الثالثة عشرة: (أدوار المشتغل بعلم الشريعة)

مرَّ الكلام فيما يفتقر إليه المجتهد من العلوم، وأنه إذا حصَّلها؛ فله الاجتهاد بالإطلاق.

وبقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجَّه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله، وذلك أنَّ طالب العلم إذا استمرَّ في طلبه مرَّت عليه أحوال ثلاثة:

أحدها: أن يتنبَّه عقلُه إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه، وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى[٢] ما حصَّل، لكنه مجملٌ بعد، وربما ظهر[٣] له في بعض أطراف المسائل جزئياً لا كُليّاً، وربما لم يظهر بعد؛ فهو ينهي البحث نهايته ومُعلِّمه عند ذلك يعينه بما يليق به في تلك الرتبة، ويرفع عنه أوهاماً وإشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها ويطارحه في الجريان على مجراه، مثبّتاً قدمه، ورافعاً وحشته، ومؤدّباً له حتى يتسنَّى له النظر والبحث على الصراط المستقيم.

فهذا الطالب حين بقائه هنا، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بحِكَمِها ومقاصدها، ولم تتخلّص له بعد؛ لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه؛ لأنه لم يتخلَّص له مُستَنَد[٤] الاجتهاد، ولا هو منه على بيّنة، بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه؛ فاللازم له الكف والتقليد.

والثاني: أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق[٥] معنى ما حصَّل على حسب ما أداه إليه البرهان

---

(١) ★ في (د): فهم.
(٢) أي: بسرّه وحكمته.
(٣) أي: مفصلاً.
(٤) ★ في (د): مسند.
(٥) ويكون ذلك بتمام علمه بالمراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، ومكمّلاتها، واستقصاء انبثاثها في أبواب الشريعة، بحيث تكون ميزاناً يزن به كل ما يرد عليه من قواعد الشريعة وتفاصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة. . . إلخ.

الشرعي، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك، بل تصير الشكوك - إذا أوردت عليه - كالبراهين[١] الدالة على صحَّة ما في يديه، فهو يتعجب[٢] من المتشكك في محصوله، كما يتعجب من ذي عينين لا يرى ضوء النهار، لكنه استمرَّ به[٣] الحال إلى أن زلَّ محفوظه[٤] عن حفظه حكماً، وإن كان موجوداً عنده؛ فلا يبالي في القطع على المسائل: أنص عليها أو على خلافها أم لا.

فإذا حصَلَ الطالب على هذه المرتبة[٥]؛ فهل يصحُّ منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا؟ هذا محلُّ نظر والتباس، ومما يقع فيه الخلاف.

وللمحتج للجواز أن يقول: إنَّ المقصود الشرعي إذا كان هذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس، وتبيَّنت له معاني النصوص الشرعية حتى التأمت وصار بعضها عاضداً للبعض، ولم يبقَ عليه في العلم بحقائقها مطلب[٦]؛ فالذي حصل عنده هو كُلِّية الشريعة، وعمدة النحلة، ومنبع التكليف؛ فلا عليه أنظَرَ في خصوصياتها المنصوصة[٧] أو مسائلها الجزئية أم لا؛ إذ لا يزيده النظر في ذلك زيادة، إذ لو كان كذلك؛ لم يكن واصلاً بعدُ إلى هذه المرتبة، وقد فرضناه واصلاً، هذا خلف.

---

(١) لأن دفع الشكوك من العقيدة بسهولة مما يزيد صاحب العقيدة ثباتاً ورسوخاً في اعتقاده، حيث إن ما يورد عليه فيها لا يجد صعوبة في دفعه.

(٢) ★ في الأصل: يعجب.

(٣) في الترقي لإدراك مقاصد الشريعة وأصولها؛ حتى صار تعلقه بتلك الكليات وكأن محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته، وإن كانت في الواقع لا تزال عنده؛ إلا أن همته منصرفة إلى التعويل على كليات المقاصد وأصول الشريعة؛ حتى إنه لا يبالي في استنباطه الحكم: أنص على دليله الخاص أم لا؟ بل لو نص على دليل خلافه؛ لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت النص؛ لأنه لم يصل بعد إلى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات، فهذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية، ومثاله يأتي في إعمال ذي الرأي رأيه مطلقاً؛ حتى إذا خالفه نص جزئي رده إلى الكلي الذي اعتمده.

(٤) أي: من الأدلة التفصيلية ومن القواعد الشرعية التي سماها سابقاً جزئياً إضافياً.

(٥) وليكن على البال أن الفرض أنه وصل لهذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة، حتى صار مجتهداً في الأصول، فمن عرف الأصول تقليداً لغيره مهماً قتلها خبرة؛ فليس من أهل هذه المرتبة.

(٦) فقد عرف الضروري والحاجي والتحسيني ومكمِّلاتها في سائر الأبواب، وصار لا يخفى عليه من ذلك شيء؛ فصارت مقاصد الشارع في سائر الأبواب متميزة عنده كل التميز.

(٧) أي: الوارد فيها الأدلة التفصيلية، وقوله: «أو مسائلها الجزئية»؛ أي: الإضافية، وهي القواعد المتعلقة بالأبواب الفقهية.

ووجه ثانٍ؛ وهو: أن النظر في الجزئيات والخصوصيات[1] إنما مقصوده التوصُّل إلى ذلك[2] المطلوب الكُلِّي الشرعي، حتى يبني عليه فتياه ويرد إليه حكم اجتهاده، فإذا كان حاصلاً؛ فالتنزل إلى الجزئيات طلبٌ لتحصيل الحاصل، وهو محال.

ووجه ثالث[3] [وهو]: أن كُلِّي المقصود الشرعي إنما انتظم له من التفقّه في الجزئيات والخصوصيات، وبمعانيها ترقَّى إلى ما ترقَّى إليه؛ فإن تكن في الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكُلِّي؛ فهي حاكمة في الحقيقة؛ لأن المعنى الكُلِّي منها انتظم، ولأجل ذلك لا تجد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت[4] له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة، ولو لم يكن كذلك؛ لم تعضده ولا نصرته، فلما كان كذلك ثبت أنَّ صاحب هذه المرتبة متمكّن جدّاً من الاستنباط والاجتهاد، وهو المطلوب.

وللمانع أن يحتج على المنع من أوجه:

منها: أنَّ صاحب هذه المرتبة إذا فاجأته حقائقها، وتعاضدت مراميها، واتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعاً، حتى صارت الشرعية في حقِّه أمراً متَّحداً، ومسلكاً منتظماً، لا يزلُّ عنه من مواردها فردٌ، ولا يشذُّ له عن الاعتبار منها خاص إلا[5] وهو مأخوذ بطرف لا بدَّ من اعتباره عن طرف آخر لا بدَّ أيضاً من اعتباره؛ إذ قد تبيَّن في كتاب الأدلة أنَّ اعتبار الكُلِّي مع اطّراح الجزئي خطأ كما في العكس، وإذا كان[6] كذلك؛ لم يستحق مَن هذا حاله أن يترقَّى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمِّل ما يحتاج إلى تكميله.

ومنها: أن للخصوصيات[7] خواص يليق بكلِّ محلٍّ منها ما لا يليق بمحلٍّ آخر؛ كما في النكاح مثلاً؛ فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى المعاوضات[8] من كلِّ وجه، كما أنه لا يسوغ أن

---

(١) ★ في المطبوع: والمنصوصات.

(٢) تقدم بيانه بتوسع في المسألة الأولى من كتاب الأدلة في قوله: «فإن قيل: الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلياً أو أكثرها؛ فالنظر بعد ذلك إلى الجزئيات عناء. . . إلخ».

(٣) هذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئي، بل يقول: إنه منظور إليه وحاكم في الواقع، وما قبله يقول: لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكوّن الكلي من جزئياته؛ فالنظر فيه تحصيل حاصل.

(٤) أي: وإن لم يتنبه إليها عند الاستنباط، وسيأتي للمانع أن ينازعه في اطراد هذا بالحجة الثانية والثالثة.

(٥) لعل هنا سقطاً حاصله: «لا يترك النظر إلى الجزئي»، وهو جواب إذا، أي: إن صاحب هذه الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد، غير حاصل على الركن الآخر، وهو اعتبار الجزئي.

(٦) هذه هي القضية الكبرى في الدليل؛ فهي بمنزلة قوله: «وكل من كان كذلك؛ لم يستحق درجة الاجتهاد».

(٧) ★ في الأصل: للخصوصية.

(٨) أي: مع أنهما من مرتبة واحدة، وهي مرتبة الحاجيات.

يجري مجرى الهبات والنحل من كلِّ وجه، وكما في مال العبد[١] وثمرة الشجر، والقرض، والعَرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقِراض، والمُساقاة، بل لكلِّ باب ما يليق به، ولكلِّ خاصٍّ خاصيةٌ تليق به لا تليق بغيره، وكما في الترخُّصات[٢] في العبادات والعادات وسائر الأحكام.

وإذا كان كذلك ـ وقد علمنا أنَّ الجميع يرجع مثلاً إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات ـ فتنزيل[٣] حفظها في كلِّ محل على وجه واحد لا يمكن؛ بل لا بدَّ من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية، فمن كانت عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي، لا في حكم المقصود العيني بحسب كلِّ نازلة؛ فكيف يستقيم له جريان ذلك الكُلِّي، وأنه هو مقصود الشارع؟ هذا لا يستمر مع الحفظ على مقصود الشارع.

ومنها: أن صاحب هذه المرتبة يلزمه[٤] إذا لم يعتبر الخصوصيات ألا يعتبر محالّها[٥]، وهي أفعال المكلَّفين، بل كما يجري الكُلِّيات في كلِّ جزئية على الإطلاق يلزمه أن يجريها في كلِّ مكلَّف على الإطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم، وهذا لا يصحُّ كذلك على ما استمر عليه الفهم في مقاصد الشارع؛ فلا يصح مع هذا[٦] إلا اعتبار خصوصيات الأدلة؛ فصاحب هذه المرتبة لا يمكنه التنزّل إلى ما[٧] تقتضيه رتبة المجتهد؛ فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهاد.

وإذا تقرَّر أن لكلِّ احتمال مأخذاً؛ كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال[٨].

---

(١) هو وما بعده من المستثنيات من القواعد المانعة، وتقدم له أننا لو طردنا الباب في كل الضروريات لأخل ذلك بالحاجيات أو الضروريات، أما إذا اعتبرنا في كل رتبة ما يليق بها، فإن ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الرتب؛ فلا بد إذاً من اعتبار الجزئيات.

(٢) وتقدم له أن الترخصات الهادمة للعزائم إعمال لقاعدة الحاجيات في الضروريات؛ لأن هذه الرتب يخدم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً.

(٣) ★ في الأصل: فتنزّل.

(٤) ★ في (د): أن هذه المرتبة يلزمها.

(٥) ★ في الأصل: محلها.

(٦) أي: اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصح معه إلا اعتبار خصوصيات الأدلة.

(٧) وهو النظر في الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة.

(٨) أي: فلا يمكن الحكم لصاحب هذه المرتبة أو عليه بأهليته للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد، ولكنه في المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمنع، وقال: «فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليّاتها»، وضرب مثلاً بمسألة العسل الذي شربه الصفراوي مع الآية الكريمة، إلى أن قال: «فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف؛ فإن فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ»، وبالجملة إنما تتضح هذه المسألة تمام الاتضاح بمراجعة تلك المسألة؛ فراجعها.

ومن أمثلة هذه المرتبة مذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق، ومذهب من أعمل القياس على الإطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة؛ فإنَّ كلَّ واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحى شرعي مطلق عام اطرد له[١] في جملة الشريعة اطراداً لا يتوهم معه في الشريعة نقص ولا تقصير، بل على مقتضى قوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣].

فصاحب الرأي يقول: الشريعة كلُّها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلَّت أدلَّتها عموماً وخصوصاً، دلَّ على ذلك الاستقراء؛ فكلُّ فردٍ جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر[٢] مما لا يعتبر، لكن على وجه كُلّيٍّ عامّ؛ فهذا الخاص المخالف يجب ردُّه وإعمالُ مقتضى الكُلِّي العامّ؛ لأن دليله قطعي، ودليل الخاص ظنّي؛ فلا يتعارضان.

والظاهري يقول: الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيّهم أحسن عملاً، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراها الشارع، لا على حسب أنظارهم[٣]؛ فنحن مِن اتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة، من حيث إنَّ الشارع إنما تعبَّدَنا بذلك، واتباع المعاني رأي؛ فكلُّ ما خالف النصوص منه غير معتبر؛ لأنه أمر خاص مخالف لعامٍّ الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العامّ القطعي.

فأصحاب الرأي جرَّدوا المعاني[٤]؛ فنظروا في الشريعة بها واطَّرحوا خصوصيات الألفاظ، والظاهرية جرَّدوا مقتضيات الألفاظ؛ فنظروا في الشريعة بها، واطَّرحوا خصوصيات المعاني القياسية، ولم تتنزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كُلّيٍّ ما اعتمدته في فهم الشريعة.

ويمكن أن يرجع إلى هذا القبيل[٥] ما خرَّج ثابت في «الدلائل» عن عبد الصمد بن

(١) أي: حتى وصل إلى كلية أصولية هي اعتبار القياس عند أحدهما، وعند الثاني اعتبار الأدلة التفصيلية لا غير.

(٢) وهو ما كان من مقاصد الشارع في المراتب الثلاث.

(٣) أي: التي من شأنها أن تختلف في الحكم على الشيء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة.

(٤) أي: الأسرار والحكم والمصالح والمفاسد التي فهموها مقصداً للشارع من استقرائهم لموارد الشريعة، أما الظاهرية؛ فلم يلتفتوا إلى الحكم والأسرار والتفتوا إلى مدلولات التراكيب، ووقفوا عندها ولو كانت في نظرهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة.

(٥) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات، وليس المراد أن هؤلاء الأئمة الثلاثة منهم من نظر إلى المعاني واطرح خصوصيات الألفاظ كأصحاب الرأي، ومنهم من نظر إلى مقتضيات الألفاظ كالظاهرية، كلا، بل جميعهم تمسك بالدليل اللفظي في الأحاديث الثلاثة.

عبد الوارث قال: «وجدت في كتاب جدي: أتيت مكة، فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شُبرمة، فأتيتُ أبا حنيفة فقلت له: ما تقول في رجل باع بيعاً واشترط شرطاً؟ قال: البيعُ باطل، والشرط باطل، وأتيتُ ابن أبي ليلى؛ فقال: البيعُ جائز، والشرط باطل، وأتيتُ ابن شُبرمة؛ فقال: البيعُ جائز، والشرط جائز. فقلت: سبحان الله! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة! فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما؛ فقال: لا أدري ما قالا؛ حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدِّه؛ أنَّ رسول الله ﷺ: «نهى عن بيع وشرط»[1]. فأتيت ابنَ أبي ليلى فأخبرته بقولهما؛ فقال: لا أدري ما قالا؛ حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة؛ أن النبي ﷺ قال: «**اشتَرِي بَريرَةَ واشترِطي لهم الوَلاء؛ فإنَّ الولاءَ لمن أعتَقَ**»[2]؛ فأجاز البيع وأبطل الشرط. فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولهما، فقال: ما أدري ما قالاه، حدثني مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله قال: «اشترى مني رسول الله ﷺ ناقة[3] فشرطت حملاني، فأجاز البيع والشرط»[4]» اهـ.

فيجوز أن يكون كلّ واحدٍ منهم اعتمد[5] في فتياه على كُلِّية ما استفاد من حديثه، ولم ير غيره من الجزئيات معارضاً؛ فاطرح الاعتماد عليه، والله أعلم.

والحال الثالث: أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان، ويتحقَّق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصدُّه التبحُّر في الاستبصار بطرف عن التبحُّر في الاستبصار بالطرف الآخر؛ فلا هو يجري على عموم واحد منهما دون[6] أن يعرضه على الآخر، ثم يلتفت

---

(١) ★ أخرجه أبو داود: ٣٥٠٤، والترمذي: ١٢٣٤، والنسائي: ٤٦١١، وابن ماجه: ٢١٨٨، وأحمد: ٦٦٧١، وإسناده حسن.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢١٦٨، ومسلم: ٣٧٧٦، وأحمد: ٥٩٢٩، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) المعروف في قصة جابر: «جمل» لا ناقة.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٢٠٩٧، ومسلم: ٣٦٤١، وأحمد: ١٥٠٢٦.

(٥) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية، وقائلين بأن النظر إلى الجزئي ليس بلازم، وهل يصح أن يأخذ كل منهم كليته من حديث واحد؟ إن هذا بعيد، والقريب أن يكون كل منهم استند إلى الحديث الذي رواه، ولم يعتمد على ما رواه غيره؛ إما لعدم روايته له، أو لعدم صحة الحديث عنده، أو لمرجح آخر من المرجحات الكثيرة عند تعارض الأحاديث في السند أو في المتن أو بخارج عنهما، وربما أيد الاحتمال الأول قول كل: «لا أدري ما قالا»؛ فالتمثيل بهذه القصة للمقام الذي هو بصدده غير ظاهر.

(٦) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضاً، ويقيِّد بعضها بعضاً.

مع ذلك إلى تنزل[١] ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين؛ فهو في الحقيقة راجع إلى الرتبة التي ترقى منها، لكن بعلم المقصود الشرعي في كلِّ جزئي فيها عموماً وخصوصاً.

وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها. وحاصله أنه متمكّن فيها، حاكم لها، غير مقهور فيها، بخلاف ما قبلها؛ فإنَّ صاحبها محكوم عليه فيها، ولذلك قد تستفزُّه معانيها الكُلِّية عن الالتفات إلى الخصوصيات، وكلّ رتبة حكَمَت على صاحبها دلَّت على عدم رسوخه فيها، وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره؛ فهو صاحب التمكين والرسوخ؛ فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد، والتعرض للاستنباط، وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة؛ فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه، والله أعلم.

ويسمّى صاحبُ هذه المرتبة الرَّبَّاني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربِّي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل واحد حقَّه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده.

ومن خاصيته أمران:

أحدهما: أنه يجيبُ السائل على ما يليق [به] في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية؛ فإنه إنما يجيبُ من رأس الكُلِّية من غير اعتبار بخاص.

والثاني: أنه ناظرٌ في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمآل إذا ورد عليه أمر أو نهي أو غيرهما، وكان في مساقه كُلِّيّاً، ولهذا الموضع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل، وفي مذهب مالك من ذلك كثير[٢].

المسألة الرابعة عشرة: (الفرق بين الاجتهاد الخاصّ بالعلماء والعامّ لجميع المكلّفين)

تقدم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلَّفين، ولكن لا بدَّ من إعادة شيء من ذلك على وجه يوضّح النوعين، ويبيِّن جهة المأخذ في الطريقين.

---

(١) أي: فلا بد في النظر في محال الخصوصيات، وهي أفعال المكلفين؛ فلا يكونون عنده سواء، بل كل وما يليق به، كما أشار إليه آنفاً في حجج المانع.

(٢) لما تقدم أنه يقول بالمصالح المرسلة التي يكون النظر فيها إلى جزئي في مقابلة الكلي.

وبيان ذلك أن المشروعات المكيَّة وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيَّدة، وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه[١] قضايا مكارم الأخلاق من التلبُّس بكل[٢] ما هو معروف في محاسن العادات، والتباعد عن كلِّ ما هو منكر في محاسن العادات، فيما سوى ما العقلُ معزولٌ عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها[٣]؛ فكان أكثر ذلك موكولاً إلى أنظار المكلَّفين في تلك العادات، ومصروفاً إلى اجتهادهم؛ ليأخذ كلٌّ بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكلِّيات، وما استطاع من تلك المكارم في التوجُّه بها للواحد المعبود؛ من إقامة الصلوات فرضها ونفلها حسبما بيَّنه الكتاب والسنة، وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين، ومواساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرَّر في الشريعة، وصلة الأرحام قرُبت أو بعُدت، على حسب ما تستحسِنُه العقولُ السليمة في ذلك الترتيب، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملَّة الجامعة بين الأقارب والأجانب، وإصلاح ذات البين بالنسبة إلى جميع الخلق، والدَّفع بالتي هي أحسن، وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التي لم يُنصّ على تقييدها بَعد.

وكذلك الأمر فيما نهي عنه من المنكرات والفواحش، على مراتبها في القبح؛ فإنهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبُّس بالمحاسن.

فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم، وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم، وهكذا بعدما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة، وبعد وفاته وفي زمان التابعين.

إلَّا أن خطَّة الإسلام لما اتسعت، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، ربما وقعت بينهم مشاحّات في المعاملات، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم في مقطع الحق، أو عرضت لهم خصوصيات ضروريات تقتضي أحكاماً خاصة، أو بدرت[٤] من بعضهم فلتات في مخالفة المشروعات وارتكاب الممنوعات؛ فاحتاجوا عند ذلك إلى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة، ومشروعات تكمّل لهم تلك المقدمات، وتقييدات تفصِّل لهم بين الواجبات والمندوبات، والمحرَّمات والمكروهات، إذ كان أكثرها جزئيات[٥] لا تستقل بإدراكها العقول

---

(١) لا يخفى وقع كلمة «تحكمه» التي تفيد أنه ليس المراد من المكارم ما يختلف فيها العرف والأزمان، فتكون مكرمة في زمن ثم تنسخ؛ فيكون ضدها مكرمة في زمن آخر، ويلوح إلى ذلك قوله بعد: «أو من كان على عادة في الجاهلية. . . إلخ».

(٢) ★ في (د): من كل.

(٣) أي: من تفاصيل التعبدات.

(٤) ★ في (د): بدت.

(٥) أي: إضافية.

السليمة، فضلاً عن غيرها، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقرُّبات، ولا سيما حين دخل في الإسلام مَن لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربي أو غيره، أو من كان على عادة في الجاهلية وضرِيَ على استحسانها فريقه ومال إليها طبعُه، وهي في نفسها على غير ذلك، وكذلك الأمور التي كان لها في عادات الجاهلية جريَان لمصالح رأوْها وقد شابَها مفاسد مثلها أو أكثر، هذا إلى[1] ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قوُوا على عدوهم وطولبوا بدعائهم الخلقَ إلى

---

(١) أي: فالجهاد تشريع مدني جديد، وليس تفصيلاً وتكميلاً لما سبق في مكة؛ لأنه لم يكن سببه قد تم في مكة وهو ظاهر، وإن كان قد يتنافى مع ما سبق له في المسألة الثامنة من كتاب الأدلة حيث قال هناك [٢/ ٤٢]: «والجهاد الذي شرع بالمدنية فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مقرر بمكة؛ كقوله: ﴿يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [لقمان: ١٧]، وهو توجيه منه لتلك المسألة التي تقول [٢/ ٣٩]: «كلما وجدت في المدنيات كلياً؛ فإنه جزئي بالنسبة إلى ما هو أتم منه أو تكميل لأصل كلي»، وقد يقال: لا منافاة؛ لأن ما قبل الجهاد في كلامه من أنواع المشروعات المكية كان مذكوراً بنفسه ومقرراً نوعه؛ إلا أنه قيِّد مثلاً، وبيِّن وفُصِّل بالمدينة، أما الجهاد، فهو وإن كان مندرجاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إلا أنه اندراج أشبه بالاندراج الذهني المحض، الذي لم يتحقق في الخارج على أي وجه كان في مكة، بخلاف الأنواع السابقة؛ فإنها بنفسها شرعت مطلقة، فاحتاجت إلى التقييد والبيان... إلخ؛ فلذلك عد تشريع الجهاد في المدينة تشريعاً جديداً، بخلافها، ولكن يبقى قوله: «وإلى الأمر بالمعروف... إلخ»، وعطفه على قوله: «إلى ما أمر الله» الذي يقتضي أنه شرع بالمدينة، وقد عرفت فيما نقلناه عنه آنفاً أنه مقرر في مكة كما ورد في سورة لقمان؛ إلا أن يقال: إنه ليس عطفاً مغايراً حتى يلزم منه أن يكون مطلق الأمر بالمعروف نوعاً آخر تشريعه بالمدينة جديد، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجهاد، وأن أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكأنه قال: «الذي هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ليجتمع كلامه هنا وهناك.
ولنوسع الكلام بمقدار ما يتضح المقام: جاء في سورة العنكبوت: ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ﴾ [العنكبوت: ٦]، قال بعض المفسرين: جاهد جهاد النفس، وقال بعضهم: بل الأعم من جهاد الغزو، وجاء في آخر السورة: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩] قالوا: أطلق الجهاد ليعم الأمرين، ولم يشذ عن هذا إلا من قال: الجهاد في الآية الثبات على الإيمان، ومن قال: خاص بجهاد الغزو، والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول بمكيتها إلا من قال: ما عدا الآيات العشر الأول، ومن قال: بل كلها مدنية، ينبني على هذا أن السورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشر الآيات الأولى التي منها ﴿وَمَن جَٰهَدَ﴾، وكان إطلاق الجهاد في آخرها ليعم الأمرين؛ يكون تشريع الجهاد مكياً بالنص عليه بخصوصه لا بمجرد دخوله في آية الأمر بالمعروف، غايته أنه مجمل من جهة الوقت، ولا يتمشى كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجهين: إما أن تكون السورة كلها مدنية، أو يكون معنى الجهاد لا يشمل الغزو، ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ومخالفة الجمهور.
نعم، قال المفسرون: إن أول آية نزلت في الأمر بالجهاد آية: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ﴾ [الحج: ٣٩]، وسورة الحج قيل: مدنية، وقيل: مكية، والأصح أنها مركبة من مدني ومكي، ولم يحققوا تمييز المكي من المدني فيها، وقال بعضهم: أول آية نزلت في الأمر به: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠] في سورة =

الملّة الحنيفية، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فأنزل الله تعالى ما يبيّن لهم كلّ ما احتاجوا إليها بغاية البيان: تارة بالقرآن، وتارة بالسنة؛ فتفصلت تلك المجملات المكية، وتبيَّنت تلك المحتملات وقُيّدت تلك المطلقات وخُصّصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات؛ ليكون ذلك الباقي المحكم قانوناً مطّرداً، وأصلاً مستناً[1]، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وليكون ذلك تماماً لتلك الكلّيات المقدمة، وبناء على تلك الأصول المحكمة، فضلاً من الله ونعمة.

فالأصول الأُول باقية لم تتبدَّل ولم تُنسخ؛ لأنها في عامَّة الأمر كلّيات ضروريات وما لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكلّيات.

وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنيَّة، فإن الأحكام المكيَّة مبنيَّة على الإنصاف من النَّفس، وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين.

وأما الأحكام المدنيَّة؛ فمنزَّلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدَّم من بعض المنازعات والمشاحات، والرُّخَص والتخفيفات وتقرير العقوبات ـ في الجزئيات لا الكليات، فإن الكلّيات كانت مقررة محكمة[2] بمكة ـ وما أشبه ذلك، مع بقاء الكلّيات المكيَّة على حالها، ولذلك[3] يؤتى بها في السور المدنية[4] تقريراً أو تأكيداً؛ فكملت جملة الشريعة ـ والحمد لله ـ بالأمرين

= البقرة المدنية قطعاً؛ فكيف يجمع بين ما قالوه في الآيتين مع ما قالوه في آيات العنكبوت؟ فما قالوه في آيات البقرة يؤيد ما بنى عليه المؤلف كلامه هنا وفيما سبق، ويخالف ما قالوه في العنكبوت. فنقول: إن الجهاد قرر في مكة فضله، وأثني عليه الثناء الذي يستلزم مشروعيته، ولوّح إلى أنه سيكون نافذاً إذا جاء وقته، وكمل الاستعداد له، فلما جاء وقته رخص فيه بآية: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ۚ﴾ [الحج: ٣٩]، وقد كانوا يجيئونه ﷺ بمكة هذا مشجوج الرأس، وهذا مجروح، وهذا مُهان؛ فيقول لهم: «لم يؤذن لي»، بل جاء النهي عنه في جملة آيات، ثم جاءت آيات البقرة بالطلب الأكيد بالقتال وتفاصيل أحواله، فلما كان الإذن والطلب الأكيد بالقيام به إنما جاء بالمدينة؛ قال المفسرون: إنه تشريع مدني، إلا أنه كان الأولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن يجعله من الكليات المشروعة في مكة بنفسه لا بمجرد دخوله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كنت عرفت وجه صنيعه.

(١) ★ في الأصل: مستنياً.

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ﴾ إلخ [الأنعام: ١٦٠]، وكما في قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟﴾ إلخ [هود: ١٠٦]، وكما في آيات: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، والتذييلات التي جاءت عقبها، وقوله: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ۝٣٧ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا...﴾ إلخ [النازعات: ٣٧ ـ ٣٨]، ومثله كثير في تقرير الجزئيات الكلية.

(٣) في (د): وذلك.

(٤) في (د): المدنيات.

وتمَّت واسطتها بالطرفين؛ فقال الله تعالى عند ذلك: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: ٣].

وإنما عني الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام والجزئيات التي هي مظانّ التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة، وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحلَّ الله وما حرَّم؛ حتى لا يتجاوزوا ما أحلَّ الله إلى ما حرَّم؛ فهم يحققون للناس مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة، حين صار التشاح ربما أدى إلى مقاربة الحد الفاصل؛ فهم يَزَعونهم عن مقاربته ويمنعونهم عن مداخلة[١] الحمى، وإذا زلَّ أحدهم يبيِّن له الطريق[٢] الموصل إلى الخروج عن ذلك في كلِّ جزئية، آخذين بحُجَزِهم تارة بالشدة[٣] وتارة باللِّين[٣]؛ فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء، وإياه تحرَّوا.

وأما ما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلاً وتركاً؛ فلم يفصِّلوا القول فيه؛ لأنه غير محتاج إلى التفصيل، بل الإنسان في أكثر الأمر يستقل بإدراك العمل فيه؛ فوكلوه إلى اختيار المكلَّف واجتهاده؛ إذ كيفما فعل فهو جارٍ على موافقة أمر الشارع ونهيه، وقد تشتبه فيه أمور، ولكن بحسب قربها من الحد الفاصل؛ فتكلَّم الفقهاء عليها من تلك الجهة، فهو من القسم الأول، فعلى هذا كلّ مَن كان بُعده من ذلك الحد أكثر كان إغراقه في مقتضى الأصول الكلِّية أكثر.

وإذا نظرت إلى أوصاف رسول الله ﷺ وأفعاله تبيَّن لك فرق ما بين القسمين، وبون ما بين المنزلتين، وكذلك ما يؤثر من شِيَم الصحابة رضي الله عنهم واتصافهم بمقتضى تلك الأصول، وعلى هذا القسم عوَّل من شُهر من أهل التصوُّف، وبذلك سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم من الاتصاف بأوصاف الرسول ﷺ وأصحابه، وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات والوقائع الدائرة بين الناس في المعاملات والمناكحات؛ فأجرَوْها بالأصول الأُول على حسب ما استطاعوا، وأجرَوْها بالفروع الثواني حين اضطروا إلى ذلك؛ فعاملوا ربهم في الجميع، ولا يقدر على هذا[٤] إلا الموفَّق الفَذّ، وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نصَّ عليه أصحاب السِّيَر.

---

(١) ★ في (د): يزعونهم عن مداخلة الحمى. (٢) من الكفارات وغيرها.

(٣) يحتاج إلى بيان؛ فإن ذلك إنما يظهر في مواطن الوعظ بالترغيب والترهيب، لا في الاجتهاد؛ إلا أن يقال: إن ذلك يظهر في الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص؛ لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص وما يناسبهم.

(٤) ★ في (د): ذلك.

ولم تزَل الأصولُ يندرسُ العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفريع فيها، حتى صارت كالنسي المنسي، وصار طالب العمل بها كالغريب المقصي عن أهله، وهو داخل تحت معنى قوله عليه [الصلاة و] السلام: «بَدَأَ الإسلامُ غَريباً وسَيعُودُ غَريباً كما بَدَأَ، فطُوبَى للغُرَباء»[1].

فالحاصل من هذه الجملة: أن النَّظر في الكلّيات يشارك الجمهورُ فيه العلماء على الجملة، وأما النظر في الجزئيات؛ فيختص بالعلماء، واستقراء ما تقدم من الشريعة يبيِّنه.

فصل: (التشريعات المكية)

كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم إليه اجتهادهم واحتياطهم؛ فسبقوا غاية السَّبق، حتى سمّوا السابقين بإطلاق، ثم لما هاجروا إلى المدينة ولحقهم في ذلك السَّبق مَن شاء الله مِن الأنصار، وكملت لهم بها شُعَب الإيمان ومكارم الأخلاق وصادفوا ذلك وقد رسخت في أصولها أقدامهم، فكانت المتمِّمات أسهل عليهم؛ فصاروا بذلك نوراً حتى نزل مدحهم والثناء عليهم في مواضع من كتاب الله، ورفع رسول الله ﷺ من أقدارهم، وجعلهم في الدِّين أئمة؛ فكانوا هم القدوة العظمى في أهل الشريعة، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه، بل زادوا في الاجتهاد، وأمعنوا في الانقياد لِمَا حد لهم في المكي والمدني معاً، لم تزحزحهم الرُّخَص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيّات، ولا صدَّهم عن بذل المجهود في طاعة الله ما مُتِّعوا به من الأخذ بحظوظهم، وهم منها في سعة ﴿وَٱللَّهُ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾ [البقرة: ١٠٥].

فعلى تقرير هذا الأصل مَن أخذ بالأصل الأول[2] واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له، ومن أخذ بالأصل الثاني فبها ونعمت، وعلى الأول جرى الصوفية الأُول، وعلى الثاني جرى من عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه، ومن هاهنا يفهم شأن المنقطعين إلى الله فيما امتازوا به من نحلتهم المعروفة؛ فإن الذي يظهر لبادئ الرأي منهم أنهم التزموا أموراً لا توجد عند العامة، ولا هي مما يلزمهم شرعاً؛ فيظن الظان أنهم شدَّدوا على أنفسهم، وتكلَّفوا ما لم يُكلَّفوا، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة.

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ٣٧٢، وأحمد: ٩٠٥٤، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وفي (د): «بدأ هذا الدين».

(٢) هذا كالتلخيص لما سبق، بمعنى: يبني عليه مقصده في تفريع طريقة الصوفية عليه بقوله: «فعلى تقرير هذا الأصل من أخذ الأصل الأول... إلخ».

وحاش لله! ما كانوا ليفعلوا ذلك وقد بنوا نحلتهم على اتباع السنة، وهم باتفاق أهل السنة صفوة الله من الخليقة، لكن إذا فهمت حالة المسلمين في التكليف أول الإسلام، ونصوص التنزيل المكي المحكم الذي لم يُنسخ، وتنزيل أعمالهم عليه؛ تبيَّن لك أن تلك الطريق سلك هؤلاء، وباتباعها عُنُوا على وجه لا يضاد المدني المفسّر.

فإذا سمعت مثلاً أن بعضهم سئل عمَّا يجب من الزكاة في مئتي درهم، فقال: أمّا على مذهبنا فالكلُّ لله، وأما على مذهبكم فخمسة دراهم، وما أشبه ذلك؛ علمت أن هذا يُستمد مما تقدَّم؛ فإن التنزيل المكي أمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة الله، ولم يبيِّن فيه الواجب من غيره، بل وُكِل إلى اجتهاد المنفق، ولا شك أن منه ما هو واجب ومنه ما ليس بواجب، والاحتياط في مثل هذا المبالغةُ في الإنفاق في سَدِّ الخلات وضروب الحاجات، إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق؛ فأخذ هذا المسؤول في خاصة نفسه بما أفتي به، والتزمه مذهباً في تعبُّده، وفاءً بحقِّ الخدمة، وشكر النعمة، وإسقاطاً لحظوظ نفسه، وقياماً على قدم العبودية المحضة، حتى لم يبق لنفسه حظّاً وإن أثبته له الشارع؛ اعتماداً على أن لله خزائن السماوات والأرض، وأنه قال: ﴿لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ﴾ [طه: ١٣٢]، وقال: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٧]، وقال: ﴿وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢] ونحو ذلك.

فهذا نحو من التعبُّد لمن قدر على الوفاء به، ومثله لا يقال في ملتزمه إنه خارج عن الطريقة، ولا متكلِّف في التعبُّد، لكن لما كان هذا الميدان لا يسرح فيه كلُّ الناس قيّد في التنزيل المدني حين فرضت الزَّكوات؛ فصارت هي الواجبة انحتاماً، مقدرة لا تتعدَّى إلى ما دونها، وبقي ما سواها على حكم الخيرة؛ فاتسع على المكلَّف مجالُ الإبقاء جوازاً، والإنفاق ندباً؛ فمن مُقلّ في إنفاقه ومِن مكثر، والجميع محمودون؛ لأنهم لم يتعدوا حدود الله، فلما كان الأمر على هذا استفسر المسؤول السائل ليجيبه عن مقتضى سؤاله.

ومنهم من لا ينتهي في الإنفاق إلى إنفاذ الجميع، بل يبقى بيده ما يجب في مثله الزكاة حتى تجب عليه، وهو مع ذلك موافق في القصد لمن لم يبق شيئاً، علماً بأن في المال حقّاً سوى الزكاة[1]، وهو لا يتعيَّن تحقيقاً، وإنما فيه الاجتهاد؛ فلا يزال ناظراً في ذلك مجتهداً فيه ما بقي

---

(١) ★ يشير المصنف إلى حديث أخرج الترمذي: ٦٥٩، وابن ماجه: ١٧٨٩، والدارمي: ١٦٣٧، من حديث فاطمة بنت قيس، أن النبي ﷺ قال: «إنَّ في المال حَقّاً سوى الزَّكاة».

قال الترمذي: هذا إسناده ليس بذاك، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعف، وروى بيان وإسماعيل بن سالم عن الشعبي هذا الحديث قوله وهذا أصح. وانظر: «التلخيص الحبير»: (٢/ ١٦٠)، و«ضعيف الجامع»: ٤٩٠٩.

بيده منه شيء، متحملاً منه أمانة لا ينفك عنها إلَّا بنفاده، أو كالوكيل فيه لخلق الله، سواء عليه أعدَّ نفسه منهم أم لا[١].

وهذا كان غالبَ أحوال الصحابة ﵃، ولم يكن إمساكهم مضاداً لاعتمادهم على مسبِّب الأسباب سبحانه وتعالى، إلَّا أن هذا الرأي أجري على اعتبار سنة الله تعالى في العاديات، والأول ليس للعاديات عنده مزية في جريان الأحكام على العباد.

وأما من أبقى لنفسه حظّاً؛ فلا حرج عليه، وقد أثبت له حظّه من التوسع في المباحات، على شرط عدم الإخلال بالواجبات، وهكذا يجب أن ينظر في كلِّ خَصْلة من الخصال المكية حتى يعلم أن الأمر كما ذكر؛ فالصواب والله أعلم أن أهل هذا القسم[٢] معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ؛ فيجوز لهم ذلك، بخلاف القسمين الأولين: وهما من لا يأخذ بتسببه أو يأخذ به، لكن على نسبة القسمة ونحوها.

فإن قيل: فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء؟

فاعلم أن النظر فيه خاص لا عامّ؛ بمعنى أنه مبنيٌّ على حالة يكون المستفتي عليها، وهو كونه يعمل لله ويترك لله في جميع تصاريفه؛ فسقط له طلب الحظ لنفسه، فساغ أن يفتي على حسب حاله؛ لأنه يقول: هذه حالتي فاحملني على مقتضاها، فلا بدَّ أن تحمله على ما تقتضيه[٣]، كما لو قال أحد للمفتي: إني عاهدت الله على ألَّا أمس فرجي بيميني، أو عزمت على ألا أسأل أحداً شيئاً، وألَّا تمس يدي يدَ مشرك، وما أشبه هذا؛ فإنه عقد عقداً لله على فعل فضلٍ، وقد قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَـٰهَدتُّمْ﴾ [النحل: ٩١] ومدح الله في كتابه الموفين بعهدهم إذا عاهدوا، وهكذا كان شأن المتجرِّدين لعبادة الله؛ فهو مما يطلب الوفاء به ما لم يمنع مانع.

وفي الحديث: «إنَّ خيراً لأحَدِكم ألَّا يسألَ من أحدٍ شيئاً»[٤]؛ فكان أحدهم يقع له سوطُه من يده فلا يسألُ أحداً أن يُناوله إياه[٥]، وقال عثمان ﵁: «ما مَسَسْتُ ذَكَري بيميني منذ بايعتُ بها رسولَ الله ﷺ»[٦].

---

(١) ★ في (د): أمدَّ نفسه منه أم لا.

(٢) ★ في (د): هذا البلد.

(٣) ★ في (د): يحمله على ما تقتضيه.

(٤) ★ أخرجه مالك: (٢/ ٩٩٨)، وأبو يعلى (١٦٧)، من حديث عمر بن الخطاب ﵁.

(٥) ★ أخرجه مسلم: ٢٤٥٠، من حديث عوف بن مالك ﵁.

(٦) ★ أخرجه ابن ماجه: ٣١١، من طريق عقبة بن صهبان عن عثمان بن عفان، وأخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٦/ ٣٦٤)، والطبراني في «الكبير»: ١٢٤، من طريق أبي ثور عن عثمان، وفيه ابن لهيعة.

وقصة حَميِّ الدَّبْرِ ظاهرةٌ في هذا المعنى؛ إذ عاهد الله ألَّا يمس مشركاً، فحمَتْهُ الدَّبْرُ حين استُشهد أن يمسه مشرك، الحديث كما وقع[١].

غير أن الفُتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية؛ لأنهم المباشرون لأرباب هذه الأحوال، وأما الفقهاء؛ فإنما يتكلمون في الغالب مع مَن كان طالباً لحظِّه من حيث أثبته له الشارع، فلا بدَّ أن يفتيه بمقتضاه، وحدودُ الحظوظ معلومة في فنِّ الفقه، فلو فرضنا أحداً جاء سائلاً وحالُه ما تقدم؛ لكان على الفقيه أن يفتيه بمتقضاه، ولا يقال: إن هذا خلاف ما صرَّح به الشارع؛ لأن الشارع قد صرَّح بالجميع، لكن جعل إحدى الحالتين وهي المتكلَّم فيها من مكارم الأخلاق ومحاسن الشِّيَم، ولم يُلزمها أحداً؛ لأنها اختيارية في الأصل، بخلاف الأخرى العامة فإنها لازمة، فاقتضى ذلك الفتيا بها عموماً، كسائر ما يتكلم الفقهاء فيه.

فإن قيل: فإذا كانت غير لازمة فلِم تقع الفتيا بها على مقتضى اللزوم؟

قيل: لم يفت بها على مقتضى اللزوم الذي لا ينفك عنه السائل من حيث القضاء عليه بذلك، وإنما يفتي بها وهو طالب أن يلزم نفسه ذلك حسبما استدعاه حاله، وأصل الإلزام معمول به شرعاً، أصله النذر والوفاء؛ بالوعد[٢] في التبرُّعات، ومن مكارم الأخلاق ما هو لازم؛ كالمتعة في الطلاق، وحديث: «**لا يمنَعنَّ أحَدُكم جارَه أن يَغْرِزَ خشبةً في جِدَارِه**»[٣].

وكان عليه [الصلاة و] السلام يعامل أصحابه بتلك الطريقة ويميل بهم إليها؛ كحديث الأشعريين إذا أرملوا[٤]، وقوله: «**مَنْ كان له فَضْلُ ظَهْرٍ فلْيَعُدْ به على مَن لا ظَهْرَ له**» الحديث بطوله[٥]، وقوله: «**مَن ذا الذي تألَّى على الله لا يَفعلُ الخيرَ**»[٦]، وإشارته إلى بعض أصحابه أن يحطَّ عن غريمه الشطرَ من دَينه[٧].

وقد أنزل الله في شأن أبي بكر الصِّديق حين ائتلى ألَّا يُنفق على مِسْطَح ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ﴾ الآية [النور: ٢٢][٨]، وبذلك عمل عمر بن الخطاب في حكمه على محمد بن مَسْلَمة

---

(١) أخرجه البخاري: ٣٩٨٩، وأحمد: ٧٩٢٨، من حديث أبي هريرة ﵁ في حديث طويل.

(٢) ★ في (د): النظر والوفاء بالعهد.

(٣) أخرجه البخاري: ٢٤٦٣، ومسلم: ٤١٣٠، وأحمد: ٩٩٦١، من حديث أبي هريرة ﵁.

(٤) أخرجه البخاري: ٢٤٨٦، ومسلم: ٦٤٠٨، من حديث أبي موسى الأشعري ﵁.

(٥) أخرجه مسلم: ٤٥١٧، وأحمد: ١١٢٩٣، من حديث أبي سعيد الخدري ﵁.

(٦) أخرجه البخاري: ٢٧٠٥، ومسلم: ٣٩٨٣، من حديث عائشة ﵂.

(٧) أخرجه البخاري: ٤٥٧، ومسلم: ٣٩٨٤، وأحمد: ٢٧١٧٧، من حديث كعب بن مالك ﵁.

(٨) أخرجه البخاري: ٤١٤١، ومسلم: ٧٠٢١، وأحمد: ٢٥٦٢٤، من حديث عائشة ﵂.

بإجراء الماء على أرضه، وقال: «والله لَيَمُرَّنَّ به ولو على بطنك»[١]. إلى كثير من هذا الباب.

وأخصُّ[٢] من هذا فتيا أهل الورع إذا علمت درجة الورع في مراتبه؛ فإنه يفتَى بما تقتضيه مرتبته، كما يحكى عن أحمد بن حنبل أنَّ امرأةً سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان؛ فسألها: مَن أنت؟ فقالت: أخت بشرٍ الحافي، فأجابها بترك الغزل بضوئها[٣]، هذا معنى الحكاية دون لفظها.

وقد حكى مطرِّفٌ عن مالك في هذا المعنى أنه قال: كان مالك يستعمل في نفسه ما لا يُفتي به الناس[٤]، يعني العوام، ويقول: لا يكون العالم عالماً حتى يكون كذلك وحتى يحتاط لنفسه بما[٥] لو تركه لم يكن عليه فيه إثم. هذا كلامه، وفي هذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير، والله أعلم.

○ ○ ○

---

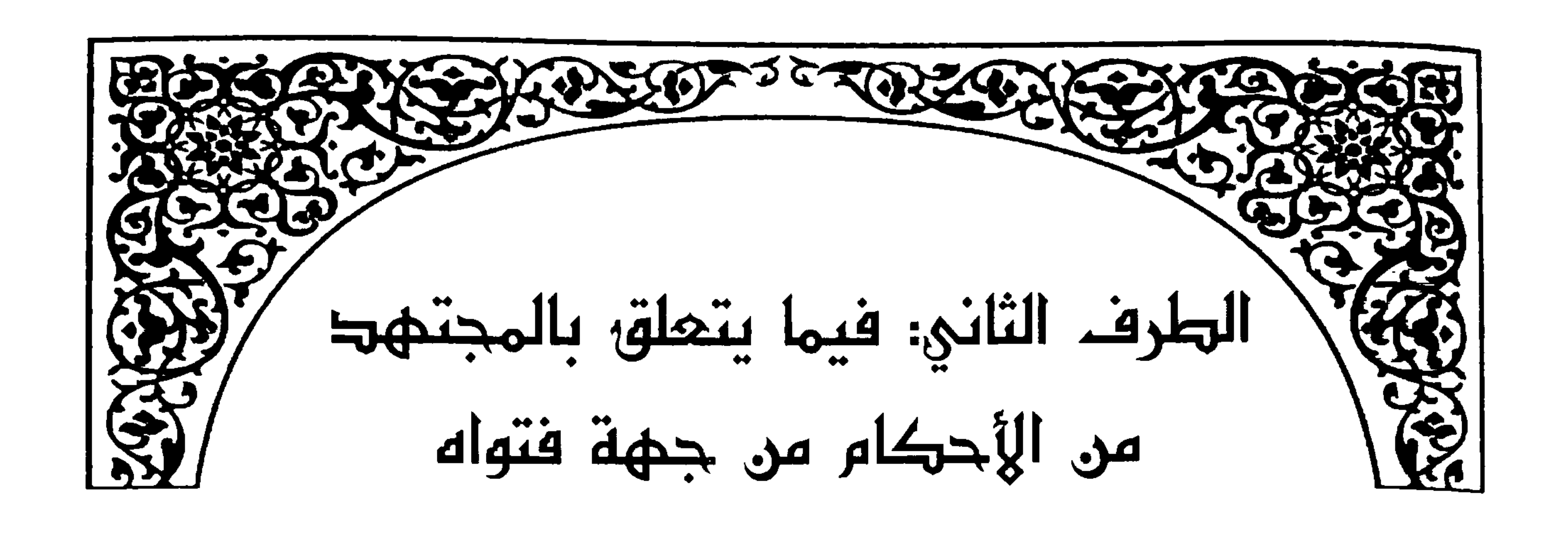
(١) ★ أخرجه مالك: (٢/ ٧٤٦)، ومن طريقه الشافعي في «المسند»: ١٠٩٨، والبيهقي في «الكبرى»: (٦/ ١٥٧).

(٢) ★ في الأصل: أرخص.

(٣) ★ أخرج هذه القصة أبو نعيم في «الحلية»: (٨/ ٣٥٣)، وابن الجوزي في «صفة الصفوة»: (٢/ ٥٢٥).

(٤) ★ نقله عنه القاضي عياض في «ترتيب المدارك»: (١/ ١٨٠).

(٥) أي: بفعل ما لو تركه لم يكن آثماً، ولكنه إنصاف من النفس، وإسقاط للحظ.



الطرف الثاني: فيما يتعلق بالمجتهد من الأحكام من جهة فتواه

والنظر فيه في مسائل:

المسألة الأولى: (مكانة المفتي)

المفتي قائمٌ[1] في الأُمة مَقامَ النبي ﷺ.

والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النقل الشرعي في الحديث: «إنَّ العلماءَ ورثَةُ الأنبياء، وإنَّ الأنبياءَ لم يُورثُوا دِيناراً ولا دِرهماً وإنما ورثُوا العلم»[2]. وفي الصحيح: «بَينَا أنا نائمٌ أُتيتُ بقَدَحٍ من لبنٍ فشرِبتُ، حتى إنّي لأرى الرِّيَّ يخرُجُ من أظفاري، ثم أعطيتُ فضلِي عمرَ بن الخطاب». قالوا: فما أوَّلته يا رسول الله؟ قال: «العلم»[3]، وهو في معنى الميراث.

---

(١) القيام مقامه ﷺ يكون بجملة أمور، منها: الوراثة في علم الشريعة بوجهٍ عام، ومنها إبلاغها للناس، وتعليمها للجاهل بها، والإنذار بها كذلك، ومنها بذل الوسع في استنباط الأحكام في مواطن الاستنباط المعروفة؛ فكل مرتبة من هذه المراتب أعلى مما قبلها، فالمرتبة الأولى استدل عليها بحديثين وبمجموع الآيتين؛ فصدر الآية الثانية يفيد وراثة العلم، وعجز الثانية مع الأولى يفيدان الوراثة بوجهٍ عام، والوراثة في النذارة بوجهٍ خاص، ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود، والرتبة الثانية استدل عليها بالأحاديث الثلاثة، والثالثة أدلتها هي عين أدلة الاجتهاد، ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه ﷺ له الاجتهاد، وهذه الرتبة للمفتي أهم الرتب الثلاثة في القيام مقامه والخلافة عنه ﷺ كما سيقول المؤلف، وبهذا التقرير يتضح كلامه؛ فليست الأمور الثلاثة دليلاً على نوع واحد، بل المستدل عليه أنواع ثلاثة كلها داخلة تحت الخلافة عنه، وأدلتها أيضاً مختلفة بحسبها.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٣٦٤١، والترمذي: ٢٦٨٢، وابن ماجه: ٢٢٣، وأحمد: ٢١٧١٥، وابن حبان: ٨٨، من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه، وهو حسن لغيره.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٧٠٠٦، ومسلم: ٦١٩٠، وأحمد: ٥٥٥٤، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

وبُعِث النبي ﷺ نذيراً؛ لقوله: ﴿وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ﴾ [هود: ١٢]، وقال في العلماء: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وأشباه ذلك.

والثاني: أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام؛ لقوله: «**ألَا لِيُبلغِ الشاهدُ منكم الغائبَ**»[١]، وقال: «**بَلِّغُوا عني ولو آية**»[٢]، وقال: «**تَسْمَعُون ويُسمَعُ منكم، ويُسمَعُ ممن يَسمَعُ منكم**»[٣]. وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائماً مقام النبي ﷺ.

والثالث: أن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلِّغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول؛ فالأول يكون فيه مبلِّغاً، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع[٤]؛ فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده؛ فهو من هذا الوجه شارع واجبٌ اتباعه والعملُ على وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق؛ بل القسم الذي هو فيه مبلغٌ لا بدَّ من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضاً في هذا المعنى، وقد[٥] جاء في الحديث: «**أنَّ مَن قَرأ القرآنَ فقد أدرِجَتِ النُّبوَّةُ بين جَنْبَيْه**»[٦].

وعلى الجملة؛ فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، ومُوقعٌ للشريعة على أفعال المكلَّفين بحسب نظره كالنبي، ونافذٌ أمره في الأُمة بمنشور[٧] الخلافة كالنبي، ولذلك سمّوا أولي الأمر، وقُرِنَت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

فإذا ثبت هذا انبنى عليه معنى آخر، وهي:

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٠٥، ومسلم: ٤٣٨٣، وأحمد: ٢٠٣٨٦، من حديث أبي بكرة ﷺ.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٣٤٦١، وأحمد: ٦٤٨٦، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.

(٣) ★ أخرجه أبو داود: ٣٦٥٩، وأحمد: ٢٩٤٥، من حديث ابن عباس ﷺ، وإسناده صحيح.

(٤) أي: بالوحي أو الاجتهاد على القول به له ﷺ.

(٥) يصلح أن يكون دليلاً للرتب الثلاث.

(٦) ★ أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٦/ ١٢٠)، وأبو عبيد في «فضائل القرآن» ص٥٣، وابن المبارك في «الزهد»: ٧٩٩ موقوفاً، والحاكم: (١/ ٧٣٨)، وعنه البيهقي في «الشعب»: ٢٥٩١، مرفوعاً من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ، وصوب الألباني رواية الوقف في «السلسلة الضعيفة»: ٥١١٨.

(٧) أقرب معاني «المنشور» هنا ما كان غير مختوم من كتب السلطان، وذلك هو ما أشار إليه سابقاً من الآيات والأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه ﷺ.

المسألة الثانية: (الفتوى تكون بالقول والفعل وبالإقرار)

وذلك أن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار.

فأما الفتوى بالقول فهو الأمر المشهور، ولا كلام فيه.

وأما بالفعل فمن وجهين:

أحدهما: ما يقصد به الإفهام في معهود[١] الاستعمال؛ فهو قائم مقام القول المصرَّح به؛ كقوله عليه [الصلاة و] السلام: «**الشهر هكذا وهكذا [وهكذا]**»[٢] وأشار بيديه، وسئل عليه [الصلاة و] السلام في حَجّته فقال: «ذَبحتُ قبل أن أرمي». فأومأ بيده وقال: «**لا حرج**»[٣].

وقال: «**يُقبضُ العلمُ ويظهرُ الجهلُ والفِتنُ ويَكثُر الهَرج**» قيل: يا رسول الله وما الهرج؟ فقال هكذا بيده، فحرَّفها كأنه يريد القتل[٤].

وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت إلى السماء، قلت: آية؟ فأشارت برأسها؛ أي نعم[٥]، وحين سئل عليه [الصلاة و] السلام عن أوقات الصلوات، قال للسائل: «**صلِّ معنا**[٦] **هذينِ اليَومين**» ثم صلَّى، ثم قال له: «**الوقتُ ما بينَ هذَيْن**»[٧] أو كما قال، وهو كثير[٨] جداً.

والثاني: ما يقتضيه كونه أسوة يُقتدَى به، ومبعوثاً لذلك قصداً، وأصله[٩] قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]؛ وقال قبل ذلك:

---

(١) أي: في عرف المفتي والمستفتي؛ فرُبَّ إشارات يختلف استعمالها عند الأمم والطوائف.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٥٣٠٢، ومسلم: ٢٥٠٩، وأحمد: ٥٠٣٩، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٨٤، ومسلم: ٣١٦٤، وأحمد ٢٦٤٨، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٨٥، ومسلم: ٦٧٩٢، وأحمد: ٧٥٤٩، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١٠٥٣، ومسلم: ٢١٠٣، وأحمد ٢٦٩٢٥، من حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما.

(٦) لو اكتفى ﷺ بصلاته معهم هذين اليومين، وفهم الصحابي منها الغرض؛ لكان مما نحن فيه، أما وقد قال له: «الوقت... إلخ»، والإفتاء حصل بهذا القول لا بمجرد الفعل الذي إنما حصل مساعداً على إيجاز الإفتاء القولي، نعم، له دخل في قوة البيان، ولكن الفتوى قولية، انبنى على الفعل وضوحها وإيجازها، وقد يقال: إنها مركبة من الفعل والقول.

(٧) ★ أخرجه مسلم: ١٣٩١ وأحمد: ٢٢٩٥٥، من حديث بريدة رضي الله عنه.

(٨) كحديث الأنصاري الذي شكا عدم الحفظ؛ فقال له: «استعن بيمينك» وأومأ بيده إلى الخط، وقد يقال أيضاً: إنها مركبة منهما، وسيأتي في المسألة بعد هذه أنه لما سأله الرجل عن أمر؛ قال: «إني أفعله...».

(٩) أي: الدليل القولي العام للاقتداء بأفعاله ﷺ.

﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقال في إبراهيم عليه السلام: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الممتحنة: ٤] إلى آخر القصة[١]، والتأسِّي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله؛ وشَرْعُ من قبلنا شرعٌ لنا[٢].

وقال عليه [الصلاة و] السلام لأمّ سَلَمة: «**ألَا أَخْبَرْتيهِ أني أُقبِّلُ وأنا صائمٌ**»[٣]، وقال: «**صَلُّوا كما رأيتُموني أُصَلي**»[٤]، و«**خُذُوا عنِّي مَنَاسِكَكُم**»[٥] وحديث[٦] ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهر مِن أن يخفى؛ ولذلك جَعَلَ الأصوليون أفعالَه في بيان الأحكام كأقواله.

وإذا كان كذلك وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبيِّ ونائبٌ مَنابه؛ لزم من ذلك أن أفعاله محلٌّ للاقتداء به، فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر، وما لم يقصد به ذلك؛ فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين:

أحدهما: أنه وارث، وقد كان الموروث يقتدى[٧] بقوله وفعله مطلقاً[٨]، فكذلك الوارث، وإلَّا لم يكن وارثاً على الحقيقة؛ فلا بدَّ من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله.

والثاني: أن التأسِّي بالأفعال ـ بالنسبة إلى من يُعظَّم في الناس ـ سرٌّ مبثوثٌ في طباع[٩] البشر، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال، لا سيِّما عند الاعتياد والتكرار، وإذا صادف محبة وميلاً إلى المتأسَّى به، ومتى وجدتَ التأسِّي بمن هذا شأنه مفقوداً في بعض

---

(١) والكلام وإن كان في الفعل وباقي القصة قول؛ إلا أن قول إبراهيم والذين معه لقومهم... إلخ يعد فعلاً في هذا المقام، كما سبق في القول التكليفي، وهو الذي لا يؤتى به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعي، بل يؤتى به كما يؤتى بالأفعال، وبيانه في المسألة السادسة من السنَّة.

(٢) الآية فيها التصريح بطلب القدوة بإبراهيم؛ فلا تحتاج للبناء على هذه القاعدة.

(٣) رواية مالك [(١/ ٢٩١)]: «ألا أخبرتيها»، والضمير يعود على السائلة، وقد تقدمت هذه الرواية، ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة: «ألا اخبرتيه»؛ إلا أن الضمير عائد على عمر بن أبي سلمة ابنها، فيصح لو وجدت جملة: «ألا أخبرتيه... إلخ» أن يكون الضمير مذكراً؛ لأنه يعود إلى عمر ابنها.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٦٣١، ومسلم: ١٥٣٥، وأحمد: ١٥٥٩٨، من حديث مالك بن الحويرث ﵁.

(٥) ★ أخرجه مسلم: ٣١٣٧، وأحمد: ١٤٤١٩، من حديث جابر بن عبد الله ﵄.

(٦) هي أحاديث كثيرة فيها التصريح بالاقتداء بأفعاله ﷺ، وتجد كثيراً منها في باب الحج، لا سيما حديث عبيد بن جريج في الحج.

(٧) ★ في (د): المورِّث قدوة.

(٨) أي: سواء أقصد به البيان أم لم يقصد.

(٩) وهل يكفي هذا لأن يكون دليلاً شرعياً على شرعية التأسي بالمفتي ولو لم يقصد البيان؟ .

الناس؛ فاعلم أنه إنما تُرك لتأسٍّ آخر، وقد ظهر ذلك[١] في زمان رسول الله ﷺ في محلين:

أحدهما: حين دعاهم عليه [الصلاة و] السلام من الكفر إلى الإيمان، ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الله؛ فكان من آكد متمسَّكاتهم التأسّي بالآباء؛ كقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [لقمان: ٢١]، وما أشبهه من الآيات، وقالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥].

ثم كرَّر عليهم التحذير من ذلك؛ فكانوا عاكفين على ما عليه آباؤهم، إلى أن نوصبوا[٢] بالحرب وهم راضون بذلك؛ حتى كان من جملة ما دُعوا به التأسّي بأبيهم إبراهيم، وأضيفت الملة المحمدية إليه؛ فقال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨]؛ فكان ذلك باباً للدعاء إلى التأسّي بأكبر آبائهم عندهم، وبيَّن لهم مع ذلك ما في الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشِّيَم التي كانت آباؤهم تستحسنها وتعمل بكثير منها؛ فصار[٣] التأسّي داعياً إلى الخروج عن التأسي، وهذا من أبلغ ما دعوا به من جهة[٤] التلطُّف بالرفق ومقتضى الحكمة، وبذلك جاء في القرآن بعد قوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣] قوله[٥]: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥].

فكان هذا الوجه من التلطُّف في الدعاء إلى الله نوعاً من الحكمة التي كان عليه [الصلاة و] السلام يدعو بها.

وأيضاً؛ فإن ما ذُكر في القرآن من مكارم الأخلاق كان خُلُقَ رسول الله ﷺ؛ فصدَّق الفعلُ القولَ بالنسبة إليهم، فكان ذلك مما دعا إلى اتّباعه والتأسّي به[٦]؛ فانقادوا ورجعوا إلى الحق.

والمحل الثاني: حين دخلوا في الإسلام وعرفوا الحق، وتسابقوا إلى الانقياد لأوامر النبي ﷺ ونواهيه، فربما أمرَهم بالأمر وأرشدَهم إلى ما فيه صلاح دينهم؛ فتوجّهوا إلى ما يَفعل ترجيحاً له على ما يقول، وقضيتُه عليه [الصلاة و] السلام معهم في توقُّفهم عن الإحلال بعدما أمرهم؛ حتى قال لأمّ سَلَمة: «**أمَا تَرَيْنَ أنَّ قومَك أمَرْتُهم فلا يأتمرُون**»؛ فقالت ﵂: اذبحْ واحلِقْ. ففعل النبيُّ ﷺ؛ فاتَّبعُوه[٧].

---

(١) أي: ترك التأسي لتأسٍ آخر.

(٢) ★ في الأصل: نصبوا.

(٣) ★ في (د): فكان.

(٤) ★ في الأصل: في جهة.

(٥) ★ في (د): وقوله؛ لذا قال دراز: لعل الواو زائدة.

(٦) وهل هذا المحل خالٍ من قصد البيان حتى يكون دليلاً على قوله: «وما لم يقصد... إلخ»؟ نعم، في المحل الثاني الذي فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه في العبادة غير ما يطلبه منهم؛ كمسألة الوصال وغيرها، لم يكن يقصد بالفعل البيان؛ لأنه خاص به.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٢٧٣١، ٢٧٣٢، وأحمد: ١٨٩٢٨، من حديث المِسْوَر بن مخرمة ﵁ في حديث طويل.

ونهاهم عن الوِصال فلم ينتهوا، واحتجُّوا بأنه يواصل؛ فقال: «**إني أَبِيتُ عند ربِّي يُطْعِمُني ويَسْقيني**»[١]. ولما تابعوا في الوصال واصل بهم حتى يعجزوا، وقال: «**لو مُدَّ لنا في الشَّهرِ لواصَلْتُ وِصالاً يدَعُ المتعمِّقُون تعَمُّقَهم**»[٢].

وسافر بهم في رمضان وأمرَهم بالإفطار، وكان هو صائماً؛ فتوقفوا أو توقف بعضهم حتى أفطر هو فأفطروا[٣].

وكانوا يبحثون عن أفعاله كما يبحثون عن أقواله، وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب، وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان؛ لكن على وجه آخر، والمعنى في الموضعين واحد.

ولعل قائلاً يقول: إن النبيَّ ﷺ كان معصوماً، فكان عمله للاقتداء محلّاً بلا إشكال؛ بخلاف غيره؛ فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية والكفر فضلاً عن الإيمان، فأفعاله لا يوثق بها؛ فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب: أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حُجَّة للمستفتي؛ فليعتبر مثله في نصب أقواله؛ فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً؛ لأنه ليس بمعصوم، ولمّا لم يكن ذلك معتبراً في الأقوال لم يكن[٤] معتبراً في الأفعال، ولأجل هذا تُستعظم شرعاً زلةُ العالم كما تبيَّن في هذا الكتاب وفي باب البيان؛ فحق[٥] على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بدَّ له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتَّخذَ فيها أسوة.

وأما الإقرار فراجع في المعنى إلى الفعل؛ لأن الكف فعل، وكفُّ المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلاً من الأفعال كتصريحه بجوازه، وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلاً شرعياً بالنسبة إلى النبي ﷺ؛

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٩٦٦، ومسلم: ٢٥٦٧، وأحمد: ٨١٨١، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٤١، ومسلم: ٢٥٧١، وأحمد: ١٢٢٤٨، من حديث أنس رضي الله عنه.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٤٢٧٩، ومسلم: ٢٦٠٨، وأحمد: ٢٣٥٠ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة؛ فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزناً تاماً، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة ما يفتون الناس به، ترخصاً لأنفسهم، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب، والمنهيات على غير الحرمة.

(٥) الحق والمطالبة به شيء، واتخاذ أفعاله حجة شرعية شيء آخر.

فكذلك يكون بالنسبة إلى المنتصب للفتوى، وما تقدَّم من الأدلة في الفتوى الفعلية جارٍ هنا بلا إشكال، ومن هنا ثابَرَ[1] السَّلف الصالح على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرَّات عليهم بالقتل فما دونه، ومن أخذ بالرُّخصة[2] في ترك الإنكار؛ فرَّ بدينه واستخفى بنفسه، ما لم يكن ذلك سبباً للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار؛ فإن ارتكاب خير الشَّرَّين أَوْلى من ارتكاب شَرِّهما، وهو راجع في الحقيقة إلى إعمال القاعدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمراتبُ الثلاث في هذا الوجه مذكورة شواهدها في مواضعها من الكتب المصنَّفة فيه.

المسألة الثالثة: (مخالفة الفعل للقول)

تنبني على ما قبلها، وهي: **أن الفتيا لا تصحُّ من مخالف[3] لمقتضى العلم، وهذا وإن كان الأصوليون قد نبَّهوا عليه وبيَّنوه؛ فهو في كلامهم مجملٌ يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا.**

فأما فتياه بالقول؛ فإذا جرت أقواله على غير المشروع، فلا يوثق بما يفتي به؛ لإمكان جريانها كسائر أقواله على غير المشروع، وهذا من جملة أقواله؛ فيمكن[4] جريانها على غير المشروع؛ فلا يوثق بها.

وأما أفعاله فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدِّين والعلم؛ لم يصح الاقتداء بها، ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح، وكذلك إقراره؛ لأنه من جملة أفعاله.

وأيضاً؛ فإن كلَّ واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبيه بالتأثير، فإنَّ المخالف بجوارحه يدلُّ على مخالفته في قوله، والمخالف بقوله يدلُّ على مخالفته بجوارحه؛ لأن الجميع يستمدّ من أمر واحد[5] قلبي.

هذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة.

---

(١) فلم يكفوا عن الإنكار، حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر.

(٢) أي: فاعتزال الخلق حتى لا يترتب على إنكاره أذى شديد يصيبه، وقوله: «المراتب الثلاث»؛ أي: التغيير باليد واللسان والقلب.

(٣) سيأتي له تفسير الصحة بالانتفاع والوقوع لا الصحة في الحكم الشرعي، ما لم ينحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة.

(٤) أي: فيحتمل احتمالاً قريباً أن يكون فتياه بالقول غير صحيحة كأقواله الأخرى.

(٥) وهو كمال الإيمان أو عدمه.

وأما على التفصيل؛ فإنَّ المفتي إذا أمر مثلاً بالصَّمت عما لا يَعني، فإن كان صامتاً عمَّا لا يَعني ففتواه صادقة، وإن كان من الخائضين فيما لا يَعني فهي غير صادقة، وإذا دلَّك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه، وإن كان راغباً في الدنيا فهي كاذبة، وإن دلَّك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت فتياه، وإلَّا فلا.

وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر، ومثلها النواهي، فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبيات من النساء وكان في نفسه منتهياً عنها صدقت فتياه، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان، أو عن الزنى وهو لا يزني، أو عن التفحُّش وهو لا يتفحَّش، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم، وما أشبه ذلك؛ فهو الصادق الفتيا الذي[1] يُقتدى بقوله ويُقتدى بفعله، وإلا فلا؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء، ولذلك قال تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣]، وقال في ضدِّه: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ إلى قوله: ﴿وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة: ٧٥ ـ ٧٧]، فاعتبر في الصدق مطابقة القول الفعل، وفي الكذب مخالفته.

وقال تعالى في الثلاثة الذين خُلِّفوا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩][2].

وهكذا إذا أخبر العالِمُ عن الحُكم أو أمرَ أو نَهى؛ فإنما ذلك مشترك بينه وبين سائر المكلَّفين في الحقيقة، فإن وافق صدق وإن خالف كذَب؛ فالفتيا لا تصحُّ مع المخالفة، وإنما تصحُّ مع الموافقة.

وحسبُ الناظر من ذلك[3] سيِّدُ البشر ﷺ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاق التام[4]، حتى أنكر على من قال: يُحلُّ اللَّهُ لرسوله ما شاء[5]، وحين سأله الرجل عن أمر فقال:

---

(١) ★ في (د): والذي.

(٢) أي: اتقوا الله وكونوا مثلهم في الصدق وخلوص النية؛ كما هو أحد التفاسير، وقال الآلوسي: «إنه المناسب» أي: فهؤلاء قد طابق قولهم فعلهم؛ فلم ينتحلوا أعذاراً كغيرهم، وقد يقال: إن السبب وإن كان خاصاً وهو مطابقة قولهم لفعلهم؛ إلا أن لفظ الصدق بمعناه الأعم عند الجمهور ـ وهو مطابقة نسبة الخبر الواقع ـ يدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله، وهو المعنى الخاص عند العلماء.

(٣) ★ في الأصل: في ذلك.

(٤) ★ في (د): الوفاء والتمام.

(٥) ★ أخرجه مالك: (١/ ٢٩١)، ومن طريقه الشافعي في «مسنده»: ١١٩١، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (٢/ ٩٤)، عن عطاء مرسلاً، ويشهد له الحديث التالي.

«إني أفعله». فقال له: إنك لستَ مِثلَنا، قد غفر الله لك ما تقدَّم من ذنبك وما تأخر، غضب ﷺ، وقال: «واللَّهِ إني لأرجو أن أكونَ أخشاكم للَّهِ وأعلَمكم بما أتَّقي»(١).

وفي القرآن عن شعيب عليه السلام: ﴿قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا(٢) فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ٨٩]، وقوله: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ(٣) مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨].

فبيَّنت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضي كذب القول، وهو مقتضى ما تقدَّم في المسألة قبل هذا، وقد قالوا في عصمة(٤) الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وعبادة غير الله: إن ذلك لأن القلوب تنفر عمَّن كانت هذه سبيله، وهذا المعنى جارٍ من باب أَوْلى فيما بعد النبوة، بالنسبة إلى فروع الملَّة، فضلاً عن أصولها؛ فإنهم لو كانوا آمرين بالمعروف ولا يفعلونه وناهين عن المنكر ويأتونه ـ عياذاً بالله من ذلك ـ لكان ذلك أَوْلى منفِّر، وأقربَ صادٍّ عن الاتباع، فمَن كان في رتبة الوارثة لهم؛ فمن حقيقة نيله الرتبة ظهور الفعل على مصداق القول.

ولما نهى(٥) عن الرِّبا قال: «وأولُ رِباً أضعهُ رِبا العبَّاس بن عَبدِ المطلبِ»(٦)، وحين وضَعَ الدِّماء التي كانت في الجاهلية قال: «وأولُ دَمٍ أضعُه دَمُنا، دمُ ربيعة بن الحارث»(٧)، وقال حين شُفِع له في حدِّ السرقة: «والذي نفسي بيدِه لو سَرَقَتْ فاطمةُ بنتُ رسول الله لقطعْتُ يَدَيها»(٨).

وكله ظاهر في المحافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة إليه وإلى قرابته، وأن الناس في أحكام الله سواء، والأدلة في هذا المعنى أكثر من أن تُحصى.

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ٢٥٨٨، وأحمد: ٢٦٤٩٨، من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

(٢) لأنه يدعو الناس إلى توحيد الله بلسانه، فإذا عاد إلى شركهم؛ كان كاذباً، لم يصدق قوله فعله.

(٣) يقال: «خالفني فلان إلى كذا» إذا قصده وأنت مول عنه، «وخالفني عنه» بالعكس؛ أي: إذا سمعتم نصحي، وتجنبتم التطفيف والبخس وعبادة الأوثان وسائر المعاصي؛ فإني لا أفعله وأستبد به دونكم؛ لأن الأنبياء لا ينهون عن شيء ويخالف فعلهم قولهم، وقد يقال: إن الآية ليس فيها أن هذا يعد كذباً، بخلاف ما قبلها؛ إلا أن يقال: إنها تفيده بضميمتها إليها؛ لأن المخالف إليه فيها هو ما سماه كذباً في قوله: ﴿إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم﴾.

(٤) أي: في دليلها.

(٥) في خطبة حجة الوداع المشهورة.

(٦) ★ أخرجه مسلم: ٢٩٥٠، وأحمد: ١٤٤٤٠، مطولاً من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٧) ★ جزء من الحديث السابق.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ٤٣٠٤، ومسلم: ٤٤١١، وأحمد: ٢٥٢٩٧، من حديث عائشة رضي الله عنها.

وقد ذمَّ الشرعُ الفاعل بخلاف ما يقول؛ فقال الله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ الآية [البقرة: ٤٤]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢ ـ ٣].

عن جعفر بن برقان قال: «سمعت ميمون بن مهران يقول: إن القاصَّ المتكلمَ ينتظر المقت[1]؛ والمستمع ينتظر الرحمة، قلت: أرأيتَ قول الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ الآية [الصف: ٢]، هو الرجل يقرظ نفسه فيقول: فعلت كذا وكذا من الخير؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كان فيه تقصير؟ فقال: كلاهما»[2].

فإن قيل: إن كان كما قلت تعذَّر القيام بالفتوى وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد قال العلماء: إنه لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبُه مؤتمراً أو منتهياً، وإلَّا أدَّى ذلك إلى خرم الأصل، وقد مرَّ أن كلَّ تكملة أدَّت إلى انخرام الأصل المكمَّل غير معتبرة؛ فكذلك هنا[3]، ومثله الانتصاب للفتوى، ومَن الذي يوجد لا يزِلّ ولا يضِل ولا يخالف قولُه فعلَه، ولا سيَّما في الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة؟

نعم؛ لا إشكال في أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم في هذه المراتب، وأما أن يقال: إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب، هذا مشكل جدّاً.

فالجواب: أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر؛ لأنا إنما تكلَّمنا على صحة الانتصاب، والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي؛ فنحن نقول: واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق، طابق قوله فعله أم لا، لكن الانتفاع بفتواه لا

---

(١) لأنه يخشى عليه ألَّا يطابق فعله ما يعظ؛ فيمقت من الله ومن العباد، أما المستمع؛ فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم.

(٢) ★ ذكره السيوطي في «الدر المنثور»: (٨/ ١٤٧)، وعزاه لعبد بن حميد وابن المنذر، وأخرج قول ابن مهران فقط ابن المبارك في «الزهد»: ٤٩، وأخرجه مرفوعاً الطبراني في «الكبير»: ١٣٥٦٧، والقضاعي في «مسند الشهاب»: ٣١١، من حديث العبادلة الأربعة. وأورده الألباني في «السلسلة الضعيفة»: ٤٠٧٠، وقال: موضوع. وفي الأصل: أو ينهى.

(٣) أي: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنه أصل كلي في الدين، ومكمله الائتمار والانتهاء، حتى يكون قدوة وينتفع به، ولكنه إذا جعل هذا المكمل شرطاً مطرداً حتى عند عدم وجود المؤتمر؛ انخرم الأمر بالمعروف، وضاع هذا الأصل؛ فيهمل هذا المكمل.

يحصل، ولا يطرد[١] إن حصل، وذلك أنه إن كان موافقاً قوله[٢] لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معاً، أو كان مظنة للحصول؛ لأن الفعل يصدّق القول أو يكذّبه، وإن خالف فعله قوله؛ فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق أوْ لا، فإن كان الأول؛ فلا إشكال في عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة، ومن اقتدى به كان مخالفاً مثله؛ فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم، وإن كان الثاني؛ صحَّ الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق[٣] دون ما خالف.

فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنى والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه لك، حصل تصديق قوله بفعله، وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترَفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة، ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط مَن نهاك عن مخالطتهم؛ فلم يصدق القول الفعل.

هذا؛ وإن كان الشرعُ قد أمرك بمتابعة قوله؛ فقد نصبه الشارعُ أيضاً ليؤخذ بقوله وفعله؛ لأنه وارث النبي، فإذا خالفَ فقد خالفَ مقتضى المرتبة، وكذَّب الفعل القول؛ لما في الجبلّات من جواذب التأسّي بالأفعال.

فعلى كلِّ تقدير لا يصحُّ الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلّا مع مطابقة القول الفعل على الإطلاق، وقد قال أبو الأسود الدُّؤلي[٤]:

ابدأ بنفسِك فانْهَها عن غيِّها ... فإذا انتهَتْ عنه فأنت حَكيمُ
فهناك يُسمَعُ ما تقولُ ويُقتدَى ... بالرأي منك ويَنفعُ التعليمُ
لا تَنهَ عن خُلُق وتأتيَ مثله ... عارٌ عليك إذا فعلتَ عظيمُ

وهو معنى موافق للنقل والعقل، لا خلاف فيه بين العقلاء.

---

(١) أي: بل يقع الانتفاع به نادراً، بخلاف الصادق؛ فالانتفاع به مطرد، أي: غالب، كما سيقول: «أو كان مظنة للحصول».

(٢) ★ في الأصل: بقوله.

(٣) أي: فيما وافق فيه قوله فعله، أما كل ما خالف فيه قوله فعله؛ فلا يعتد بقوله المخالف لفعله فيه، وسيأتي أنه يحمل ذلك على كمال الصحة لا على البطلان؛ لأن الشرع نصبه للمتابعة في القول وإن خالف مرتبته في الفعل، وسيأتي مزيد البيان في الفصل الآتي.

(٤) ★ الأبيات من الكامل، ونسبها الزمخشري في «المستقصى في أمثال العرب»: (٢/ ٢٦٠) للمتوكل الليثي، وكذا البكري في «فصل المقال في شرح كتاب الأمثال» ص٩٣.

فصل: (حكم الاقتداء بمن لم يطابق قوله فعله)

فإن قيل: فما حكم المستفتي مع هذا المفتي الذي لم يطابق قوله فعله؟ هل يصحُّ تقليده في باب التكليف، أم لا؟ بمعنى أنه يُؤخذ بقوله ويُعمل عليه أوْ لا؟

فالجواب: أن هذه المسألة مبنية على ما تقدَّم؛ فإن أُخذت من جهة الصِّحة في الوقوع فلا تصح؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتي فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتي، هذا هو المطَّرد والغالب؛ وما سواه كالمحفوظ النادر الذي لا يقوم منه أصل كُلِّي بحال، وأما إذا أخذت من جهة الإلزام الشرعي فالفقه فيها ظاهر؛ فإن كانت مخالفته ظاهرةً قادحة في عدالته فلا يصحُّ إلزامه؛ إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقُه، وغير العدل لا يوثق به، وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة في نفس الأمر؛ إذ لا يمكن علم ذلك إلَّا من جهته، وجهتُه غير موثوق بها؛ فيسقط الإلزام عن المستفتي، وإذا سقط الإلزام عن المستفتي فهل يبقى إلزام[1] المفتي متوجهاً أم لا؟

يجري[2] ذلك على الخلاف في مسألة حصول الشرط الشرعي: هل هو شرط[3] في التكليف أم لا؟ وذلك مقرَّر في كتب الأصول، وإن لم تكن مخالفته قادحة في عدالته؛ فقبول قوله صحيح، والعمل عليه مبرئ للذمة، والالتزام الشرعي متوجهٌ عليهما معاً.

المسألة الرابعة: (المفتي هو من يحمل الناس على المعهود الوسط)

المفتي البالغ ذِروة الدرجة هو الذي يَحمِلُ الناسَ على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهبَ الشِّدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة؛ فإنه قد مرَّ أن مقصد الشارع من المكلَّفِ الحملُ على التوسُّط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين؛ خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين.

---

(١) أي: هل يبقى مكلفاً بالإفتاء مع فقد الشرط الشرعي وهو العدالة أو لا؟ .

(٢) قد يقال: وهل العدالة شرط في تكليفه بالإبلاغ، أم هي شرط شرعي لإلزام المستفتي الأخذ بأقواله؟ .

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذلك في التكليف، وتبرأ الحنفية من كون ذلك عامّاً، وقالوا: إنه لا يقول به عاقل، بل النزاع بينهم وبين الشافعية في خصوص تكليف الكفار بفروع الشريعة لا غير، وعليه لا محل لإجراء هذا الخلاف هنا حتى يعد تسليم أن العدالة شرط في وجوب الإبلاغ.

وأيضاً[١]؛ فإن هذا المذهب كان المفهومَ من شأن رسول الله ﷺ وأصحابه الأكرمين، وقد ردَّ[٢] عليه [الصلاة و] السلام التبتُّل[٣]، وقال لمعاذ لمّا أطال بالناس في الصلاة: «أفَتّانٌ أنت يا مُعاذ؟»[٤]، وقال: «إنَّ مِنكم مُنَفِّرين»[٥]، وقال: «سدِّدُوا وقارِبوا، واغْدُوا ورُوحُوا وشيءٌ من الدُّلْجة، والقصدَ القصدَ تَبلُغُوا»[٦]، وقال: «عليكم من العملِ ما تُطِيقون؛ فإنَّ الله لن يَمَلَّ حتى تَمَلُّوا»[٧]، وقال: «أحبُّ العملِ إلى اللَّهِ ما داومَ عليه صاحِبُه وإن قَلَّ»[٨]، وردَّ عليهم الوصال[٩]، وكثير من هذا.

وأيضاً؛ فإنَّ الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق؛ أما في طرف التشديد فإنه مَهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً؛ لأن المستفتي إذا ذُهب به مذهب العَنَت والحرَج بُغِّض إليه الدِّين، وأدَّى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد؛ وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنَّة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرعُ إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مُهلك، والأدلة كثيرة.

فصل: (التوسط في الفتيا)

فعلى هذا يكون الميْلُ إلى الرُّخَص في الفتيا بإطلاق مضاداً للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضادٌّ له [أيضاً].

وربما فَهم بعضُ الناس أنَّ ترك الرُّخَص[١٠] تشديد، فلا يجعل بينهما وسطاً، وهذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأُمّ الكتاب، ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التامّ عرف ذلك،

---

(١) دليلٌ ثانٍ غير استدلاله بالقاعدة الأصولية التي تقدمت له في كتاب المقاصد في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث.

(٢) ★ أي: على جماعة من أصحابه طلبوا منه ذلك.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٥٠٦٣، ومسلم: ٣٤٠٣، وأحمد: ١٣٥٣٤، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٧٠١، ومسلم: ١٠٤٠، وأحمد: ١٤٩٦٠، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٧٠٢، ومسلم: ١٠٤٤، وأحمد: ١٧٠٦٥، من حديث أبي مسعود رضي الله عنه.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٦٤٦٣، ومسلم: ٧١١٧، وأحمد: ١٠٦٧٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ١٩٧٠، ومسلم: ٢٧٢٣، وأحمد: ٢٥٩٦٧، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٨) ★أخرجه البخاري: ٦٤٦٤، ومسلم: ٧١٢٢، وأحمد: ٢٤٩٤١، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٩) ★ مضى ذلك في أحاديث عديدة منها ما أخرجه البخاري: ١٩٦٤، ومسلم: ٢٥٧٢، وأحمد: ٢٦٠٥٤، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(١٠) ★ في (د): الترخص.

وأكثرُ مَن هذا شأنه مِن أهل الانتماء إلى العلم يتعلّق بالخلاف الوارد في المسائل العلمية، بحيث يتحرّى[١] الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتي، بناء منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج في حقّه، وأنَّ الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة، وهذا قلبٌ للمعنى المقصود في الشريعة.

وقد تقدَّم أنَّ اتِّباع الهوى ليس من المشقات التي يُترخَّصُ بسببها، وأنَّ الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى، وأنَّ الشريعة حملٌ على التوسط لا على مُطلَق التخفيف، وإلا لزم ارتفاع مُطلَق التكليف من حيث هو حرج ومخالف للهوى، ولا على مطلَق التشديد؛ فليأخذ الموفَّق في هذا الموضوع حذرَه؛ فإنه مزلّة قَدَم على وضوح الأمر فيه.

فصل: (للمجتهد أن يأخذ بالأشق في خاصة نفسه سرّاً)

قد يسوغ للمجتهد أن يحمّل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط، بناء على ما تقدَّم في أحكام الرُّخَص، ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يُخفي ما لعله أن يُقتدى به فيه، فربما ·قتدى به [فيه] مَن لا طاقة له بذلك العمل فينقطع، وإن اتفق ظهوره للناس نبّه عليه.

كما كان رسول الله ﷺ يفعل؛ إذ كان قد فاق الناسَ عبادةً وخُلُقاً، وكان عليه [الصلاة و] السلام قدوة؛ فربما اتبع لظهور عمله؛ فكان ينهى عنه في مواضع؛ كنهيه عن الوصال، ومراجعته لعمرو بن العاص[٢] في سَرْد الصوم[٣].

وقد قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات: ٧]، وأمر بحلِّ الحبل[٤] الممدود بين الساريتين[٥]، وأنكر على الحوْلاءِ بنت تُوَيْتٍ قيامها الليل[٦]، وربما ترك العمل[٧] خوفاً أن يعمل به الناس فيفرضَ عليهم.

(١) تقدم الكلام على هذا بأوفى بيان في المسألة الثالثة ولواحقها من كتاب الاجتهاد.
(٢) كانت المراجعة لعبد الله بن عمرو بن العاص لا لعمرو نفسه.
(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٩٧٥، ومسلم: ٢٧٣٤، وأحمد: ٦٨٦٧.
(٤) حبل وضعته زينب أم المؤمنين رضي الله عنها حتى إذا فترت تعلقت به.
(٥) ★ أخرجه البخاري: ١١٥٠، ومسلم: ١٨٣١، وأحمد: ١١٩٨٦، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.
(٦) ★ أخرجه البخاري: ١١٥١، ومسلم: ١٨٣٤، وأحمد: ٢٥٤٣٩، من حديث عائشة رضي الله عنها.
(٧) كقيام رمضان جماعة في المسجد.

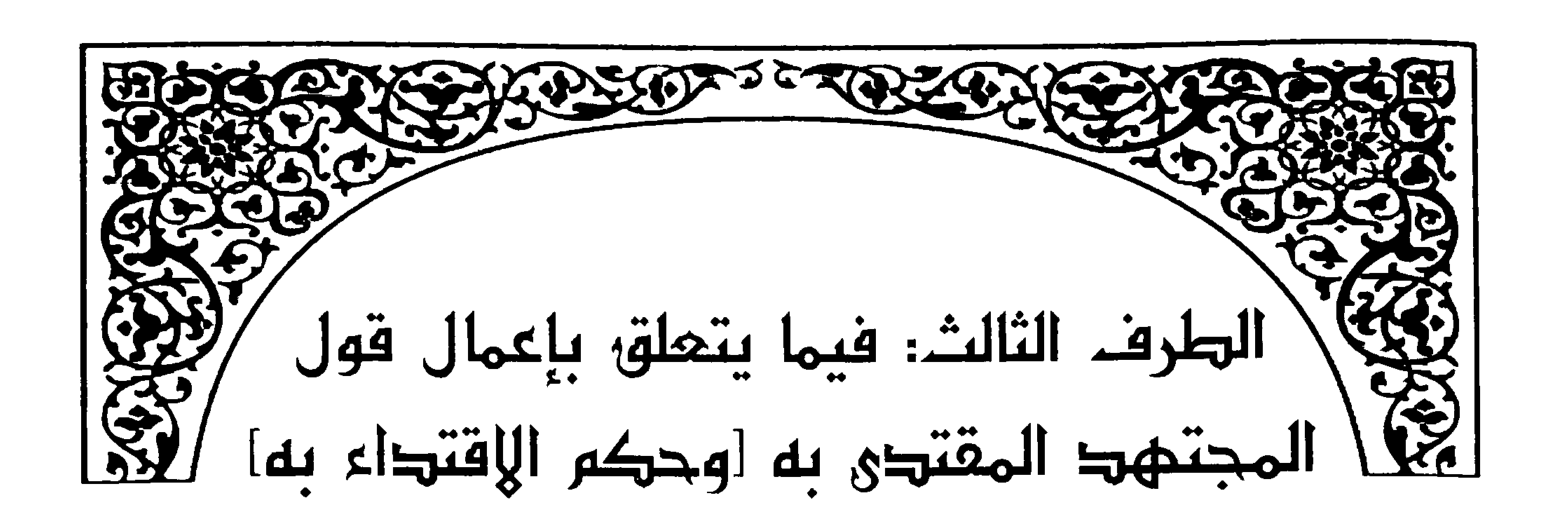
ولهذا ـ والله أعلم ـ أخفى السَّلف الصالح أعمالَهم لئلا يتَّخذوا قدوة، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره، وإذا كان الإظهار عرضة للاقتداء؛ لم يظهر منه إلا ما صحَّ للجمهور أن يحتملوه.

فصل: (التوسط في الأخذ بالمذاهب)

إذا ثبت أنَّ الحَمْل على التوسُّط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السَّلف الصالح؛ فلينظر المقلِّد أيّ مذهب كان أجرى على هذا الطريق، فهو أخلق بالاتباع وأوْلى بالاعتبار، **وإن كانت المذاهب كلُّها طرقاً إلى الله، ولكن الترجيح فيها لا بدَّ منه؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدَّم، وأقرب إلى تحرّي قصد الشارع في مسائل الاجتهاد**، فقد قالوا في مذهب داود لمَّا وقف مع الظاهر مطلقاً: إنه بدعة حدَثَت بعد المئتين؛ وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المُغرِق[1] في القياس إلا يُفارقُ السنة، فإن كان ثَمَّ رأي بين هذين؛ فهو الأوْلى بالاتباع، والتعيين في هذا المذهب موكول إلى أهله، والله أعلم.

○ ○ ○

(١) ★ في (د): المُعرِق. بالعين المهملة.



الطرف الثالث: فيما يتعلق بإعمال قول المجتهد المقتدى به [وحكم الاقتداء به]

ويحتوي على مسائل:

المسألة الأولى: (لا يَسَع المقلد إلَّا السؤال)

إنَّ المقلِّد إذا عرضت له مسألة دينية؛ فلا يسعه في الدِّين إلا السؤال عنها على الجملة[1]؛ لأن الله لم يتعبَّد الخلق بالجهل، وإنما تعبَّدهم على مقتضى قوله سبحانه: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] لا على ما يفهمه[2] كثير من الناس، بل على ما قرَّره الأئمة في صناعة النحو، أي: إن الله يعلِّمكم على كل حال فاتقوه، فكأنَّ الثاني سبب في الأول، فترتَّب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتُّباً معنوياً، وهو يقتضي تقدُّم العلم على العمل، والأدلة على هذا المعنى كثيرة، وهي قضية لا نزاع فيها، [فلا فائدة في التطويل فيها]، لكنها كالمقدمة لمعنى آخر، وهي:

---

(١) أي: سواء أسأل عنها وطلب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما في العقائد وكما في الفروع إن كان من أهل الاستقلال، أم سأل بمقدار ما يصحح به عمله فقط، وأيضاً، سواء أكان سؤاله لمن هو أهل أم لا... إلخ ما سيبينه في المسألة الثانية.

(٢) يفهمونها على حد: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]؛ إلا أن فهمهم لا تساعده قواعد اللغة الفصحى؛ لأنه مبني على أن جملة ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ﴾ حال مقدرة، أو بمعنى مضموناً لكم التعليم، وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى، ولكن الجملة المضارعية المثبتة وقوعها حالاً بالواو قليل؛ حتى قالوا: لا بد له من التأويل، والوجه الثاني أن هذه الجمل الثلاث مستقلة بعضها من بعض؛ فالأول طلب تقوى الله، والثانية وعد بالإنعام، والثالثة غاية التعظيم، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كرهوا تكرار اللفظ الواحد في الجمل المتعاقبة.

المسألة الثانية: (إذا تعدَّد أهل الذِّكر وجب الترجيح)

وذلك أنَّ السائل لا يصحُّ له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه؛ لأنه إسنادُ أمر إلى غير أهله، والإجماع على عدم صحة مثل هذا، بل لا يمكن[١] في الواقع[٢]؛ لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عمَّا لا تدري، وأنا أسند أمري لك فيما نحن في الجهل[٣] به على سواء، ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له: دُلَّني في هذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواءٌ؛ لعُدَّ من زمرة المجانين، فالطريق الشرعي أَوْلى؛ لأنه هلاك أخروي، وذلك هلاك دنيوي خاصة، والإطناب في هذا أيضاً غير محتاج إليه؛ غير أنا نقول بعده:

إذا تعيَّن عليه السؤال فحقّ عليه ألَّا يسأل إلَّا مَن هو مِن أهل ذلك المعنى الذي يسأل عنه؛ فلا يخلو أن يتَّحد في ذلك القطر[٤] أو يتعدَّد، فإن اتحد فلا إشكال، وإن تعدَّد؛ فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفَّل به أهل الأصول، وذلك إذا لم يُعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال، أما إذا كان قد اطلع على فتاويهم قبل ذلك، وأراد أن يأخذ بأحدها؛ فقد تقدَّم قبل هذا أنه لا يصحُّ له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلَّف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله، وتخييرُه يفتح له باب اتباع الهوى؛ فلا سبيل إليه ألبتة، وقد[٥] مرَّ في ذلك تقريرٌ حسن في هذا الكتاب؛ فلا نعيده.

المسألة الثالثة: (الترجيح إما عامٌّ أو خاصٌّ)

حيث تعيَّن الترجيح فله طريقان: أحدهما عامّ، والآخر خاصّ.

فأما العامّ؛ فهو المذكور في كتب الأصول؛ إلا أنَّ فيه موضعاً يجب أن يتأمل ويحترز منه، وذلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم، أو على أهلها القائلين بها، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتدُّون بها ويراعونها، ويفتون بصحة الاستناد إليهم في الفتوى، وهو غير لائق بمناصب المرجِّحين، وأكثر ما وقع ذلك في الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذهب داود ونحوه، فلنذكر هنا أموراً يجب التنبُّه لها:

---

(١) أي: حصوله من العقلاء.

(٢) ★ في الأصل: الوقائع.

(٣) ★ في (د): بالجهل.

(٤) ★ كذا في الأصل و(د)، وفي بعض النسخ المطبوعة: النظر.

(٥) في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها.

أحدها: أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد[1] الاشتراك في الوصف الذي تفاوتا فيه، وإلا فهو إبطال لأحدهما، وإهمال لجانبه رأساً، ومثل هذا لا يسمَّى ترجيحاً، وإذا كان كذلك؛ فالخروج في ترجيح بعض المذاهب على بعض إلى القدح في أصل الوصف بالنسبة إلى أحد المتَّصفين خروج عن نمط[2] إلى نمط آخر مخالف له، وهذا ليس من شأن العلماء، وإنما الذي يليق بذلك الطعن والقدح في حصول ذلك الوصف لمن تعاطاه وليس من أهله، والأئمة المذكورون برآء[3] من ذلك؛ فهذا النمط لا يليق بهم.

والثاني: أن الطعن في مساق الترجيح يثير[4] العناد من أهل المذهب المطعون عليه، ويزيد في دواعي التمادي والإصرار على ما هم عليه؛ لأن الذي غُضَّ من جانبه مع اعتقاده خلافَ ذلك حقيقٌ بأن يتعصب لما هو عليه، ويُظهر محاسنه؛ فلا يكون للترجيح المسوق هذا المساقَ فائدة زائدة على الإغراء بالتزام المذهب، وإن كان مرجوحاً؛ فكأنَّ[5] الترجيح لم يحصل.

والثالث: أن هذا الترجيح مُغرٍ بانتصاب المخالف للترجيح بالمثل أيضاً؛ فبينما نحن نتتبع المحاسن[6] صرنا نتتبع القبائح من الجانبين؛ فإن النفوس مجبولة على الانتصار لأنفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلَّق بها، فمن غَضَّ من جانب صاحبه غَضَّ صاحبُه من جانبه، فكأنَّ المرجِّحَ لمذهبه على هذا الوجه غاضٌّ من جانب مذهبه؛ فإنه تسبَّب في ذلك، كما في الحديث: «**إنّ مِن أكبرِ الكبائرِ أن يَسُبَّ الرجلُ والدَيه**» قالوا: وهل يسبُّ الرَّجلُ والديه؟ قال: «**يسُبُّ أبا الرَّجلِ فيسُبُّ أباه، ويَسبُّ أُمَّهُ فيسُبُّ أمّه**»[7] فهذا من ذلك، وقد منع الله أشياء من الجائزات[8] لإفضائها إلى الممنوع؛ كقوله: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]، وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ الآية [الأنعام: ١٠٨] وأشباه ذلك.

والرابع: أن هذا العمل مورِثٌ للتدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب، وربما نشأ الصغير منهم على ذلك، حتى يرسخ في قلوب أهل المذاهب بُغض مَن خالفهم فيتفرَّقوا شِيَعاً، وقد

---

(١) ★ في الأصل: مع.
(٢) لعل فيه سقط كلمة «الترجيح».
(٣) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبهم... إلخ ما تقدم.
(٤) ★ في (د): يبين، لذا قال دراز: أي: يثيره.
(٥) ★ في (د): فإن.
(٦) أي: لنرجح بها صار كل منا يبحث عن القبائح عند الآخر، يزعم أن ذلك يرجح مذهبه.
(٧) ★ أخرجه البخاري: ٥٩٧٣، ومسلم: ٢٦٣، وأحمد: ٧٠٢٩، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.
(٨) أي: فما بالك بالممنوعات؟.

نهى الله تعالى عن ذلك وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ الآية [آل عمران: ١٠٥]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقد مرَّ تقرير هذا المعنى قبل، فكلُّ ما أدَّى إلى هذا ممنوع؛ فالترجيح بما يؤدي إلى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء ممنوع.

ونقل الطبري عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ـ وإن لم يصحّح سَنَده ـ أنه لما أرسل الحطيئة من الحبس في هجائه الزبرقان بن بدر قال له: «إياك والشِّعر، قال: لا أقدر يا أمير المؤمنين على تركه؛ مأكلةُ عيالي، ونَملةٌ على لساني، قال: فشبِّب بأهلك، وإياك وكلَّ مدحة مُجحفة! قال: وما هي؟ قال: تقول بنو فلان خير من بني فلان، امدح ولا تفضِّل، قال: أنت يا أمير المؤمنين أشعر مني»، فإن صحَّ هذا الخبر وإلا فمعناه صحيح، فإنَّ المدح إذا أدى إلى ذمِّ الغير كان مجحفاً، والعوائد شاهدة بذلك.

والخامس: أنَّ الطعن والتقبيح في مساق الرَّد أو الترجيح ربما أدى إلى التغالي والانحراف في المذاهب، زائداً إلى ما تقدم؛ فيكون ذلك سبب[1] إثارة الأحقاد الناشئة عن التقبيح الصادر بين المختلفين في معرض الترجيح والمحاجّة.

قال الغزالي في بعض كتبه: «أكثر الجهالات[2] إنما رسخت في قلوب العوام بتعصُّب جماعة من جُهّال أهل الحق أظهروا الحقَّ في معرض التحدِّي والإدلاء[3]، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء؛ فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة، وتعذَّر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها، حتى انتهى التعصُّب بطائفة إلى أن اعتقدوا أنَّ الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكون عنها طول العمر قديمة، ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصُّب للأهواء لما وُجد مثل هذا الاعتقاد مستقراً في قلب مجنون فضلاً عن قلب عاقل».

هذا ما قال، وهو الحق الذي تشهد له العوائد الجارية.

وقد جاء في حديث الذي لَطَم وجه اليهودي القائل: «والذي اصطفى موسى على البشر»،

---

(١) لعله «بسبب» كما يدل عليه لاحق الكلام؛ فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالي في مجافاة الحق، بسبب الأحقاد الناشئة عن مر التشنيع في معرض المحاجة، كما سيمثل له في كلام الغزالي.

(٢) ★ في (د): الجهالة.

(٣) من قولهم: «أدلى فلان في فلان»؛ أي: قال قبيحاً، وليس المراد الإدلاء بالحجة؛ لأنه لا يناسب ما قبله وما بعده.

أن النبيَّ ﷺ غضب وقال: «لا تُفضِّلوا بين الأنبياءِ»[١] أو «لا تُفضِّلوني على موسى»[٢] مع أن النبيَّ ﷺ جاء بالتفضيل[٣] أيضاً، فذكر المازري[٤] في تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد: لا تفضِّلوا بين أنبياء الله تفضيلاً يؤدِّي إلى نقص بعضهم؛ قال: وقد خرج الحديث على سبب، وهو لطم الأنصاري وجه اليهودي، فقد يكون عليه [الصلاة و] السلام خاف أن يُفهمَ من هذه الفعلة انتقاص [حق] موسى عليه السلام، فنهى عن التفضيل المؤدِّي إلى نقص الحقوق.

قال عياض: «وقد يحتمل أن يقول هذا وإن علم بفضله عليهم وأعلم به أُمَّته؛ لكن نهاه عن الخوض فيه والمجادلة به؛ إذ قد يكون ذلك ذريعة إلى ذِكر ما لا يحب منهم عند الجدال، أو ما يحدث[٥] في النفس لهم بحكم الضَّجَر والمِراء، فكان نهيه عن المماراة في ذلك كما نهي عنه في القرآن[٦] وغير ذلك». هذا ما قال، وهو حق؛ فيجب أن يُعمل به فيما بين العلماء؛ فإنهم ورثة الأنبياء.

فصل: (الترجيح بذكر الفضائل)

و[أما] إذا وقع الترجيح بذِكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة فلا حرج فيه، بل هو مما لا بدَّ منه في هذه المواطن، أعني: عند الحاجة إليه، وأصله من الكتاب قول الله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ الآية [البقرة: ٢٥٣]، فبيَّن أصل التفضيل، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل صلى الله عليهم أجمعين، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [الإسراء: ٥٥].

وفي الحديث من هذا كثير؛ كقوله لما سئل: مَن أكرمُ الناس؟ فقال: «أتقاهم» فقالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: «فيوسف، نبيُّ الله ابن نبيِّ الله ابن نبيِّ الله، ابن خليل الله» قالوا: ليس

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٣٤١٤، ومسلم: ٦١٥١، وأحمد: ٧٥٨٦، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٤١١، ومسلم: ٦١٥٣، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) أي: التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى؛ فهو راجع للروايتين.

(٤) ★ في كتابه: «المعلم بفوائد مسلم»: (٣/ ١٣٤)، وما بين المعقوفتين منه.

(٥) معطوف على «ذكر»؛ أي: ذريعة إلى أن يحدث في نفوسهم شيء لا يليق بمقامهم بسبب ضجرها من المراء والجدل، وإن لم يتكلم به.

(٦) ولا تجادلوا أهل الكتاب.

عن هذا نسألك. قال: «فعن مَعادِن العَرَب تسألوني؟ خيارُهم في الجاهلية خيارُهم في الإسلام إذا فَقُهوا»[١].

وقال عليه [الصلاة و] السلام: «بينما موسى في ملأ من بني إسرائيل جاءه رجلٌ قال: هل تعلمُ أحداً أعلمَ منك؟ قال: لا. فأوحى اللَّهُ إليه، بلى، عبدنا خضِر[٢]» وفي رواية «أنَّ موسى قام خطيباً في بني إسرائيل فسُئل: أيُّ الناس أعلم؟ قال: أنا، فعتب الله عليه، إذ لم يردَّ العلم إليه، قال له: بلى لي عبدٌ بمجمع البحرين هو أعلم منك» الحديث[٣].

واستبّ رجلٌ من المسلمين ورجلٌ من اليهود؛ فقال المسلم: والذي اصطفى محمداً على العالمين، في قسم يقسم به. فقال اليهودي: والذي اصطفى موسى على العالمين، إلى أن قال عليه [الصلاة و] السلام: «لا تُخيِّروني على موسى؛ فإنَّ الناس يَصعقون فأكونُ أولَ مَن يفيق، فإذا موسى آخذٌ بجانب العرش، فلا أدري أكان فيمن صَعق فأفاق أو كان ممن استثنى الله»[٤] وفي رواية: «لا تفضِّلوا بين الأنبياء؛ فإنه ينفخ في الصور» الحديث[٥].

فهذا[٦] نفي للتفضيل مستند إلى دليل، وهو دليل على صحة التفضيل في الجملة إذا كان ثَمَّ مرجح، وقال: «كَمُلَ من الرجال كثيرٌ، ولم يكمُل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران، وإنَّ فضل عائشة على النساءِ كفَضْل الثَّريد على سائر الطعام»[٧].

وقال للذي قال له: يا خير البرية: «ذاك إبراهيم»[٨]. وقال في الحديث الآخر: «أنا سيِّد ولد آدم»[٩].

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٣٣٥٣، ومسلم: ٦١٦١، وأحمد: ٩٥٦٨، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٧٤، ومسلم: ٦١٦٨، وأحمد: ٢١١٠٩، من حديث أبي بن كعب ﷺ.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٢٢، ومسلم: ٦١٦٣، وأحمد: ٢١١٠٩، من حديث أبي بن كعب ﷺ.

(٤) ★ تقدم في الصفحة السابقة.

(٥) ★ تقدم في الصفحة السابقة.

(٦) أي: فهذا النوع في حديثي موسى نهي عن التفضيل إذا لم يكن له مرجح، فإذا كان له مرجح ومستند؛ فلا مانع منه، كما في الأحاديث الأخرى، ومنه يعلم أن الأصل هكذا: «نفي للتفضيل إذا كان غير مستند إلى دليل» كما يرشد إليه ما بعده.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٣٤١١، ومسلم: ٦٢٧٢، وأحمد: ١٩٥٢٣، من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ.

(٨) ★ أخرجه مسلم: ٦١٣٨، وأحمد: ١٢٨٢٦، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٩) ★ أخرجه مسلم: ١٥٩٤٠، من حديث أبي هريرة ﷺ.

وأشباهه مما يدلُّ على تفضيله على سائر الخلق، وليس النظر هنا في وجه التعارض بين الحديثين، وإنما النظر في صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجملة، وهو ثابت[١] من الحديثين. وقال: **«خيرُ القرون قَرني، ثم الذين يَلُونَهم، ثم الذين يَلُونَهم»**[٢].

وقال ابن عمر: «كنا نخيِّر بين الناس في زمان رسول الله ﷺ فنخيِّر أبا بكر ثم عمر ثم عثمان بن عفان»[٣].

وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة، وهم عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابتٍ في شيء من القرآن[٤] فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم» ففعلوا ذلك[٥].

وقال: **«خيرُ دور الأنصار بنو النَّجار، ثم بنو عبد الأشهل، ثم بنو الحارث بن الخزرج، ثم بنو ساعدة، وفي كلِّ دُور الأنصار خيرٌ»**[٦]، وقال: **«أرحمُ أُمَّتي بأمَّتي أبو بكر، وأشدُّهم في الله عمر، وأصدَقُهم حياءً عثمان، وأعلَمُهم بالحلال والحرام معاذ بنُ جبل، وأفرَضُهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أُبيُّ بن كعب، ولكلِّ أمَّة أمينٌ، وأمينُ هذه الأُمَّة أبو عبيدة بن الجرَّاح»**[٧].

وقال عبد الرحمن بن يزيد: «سألنا حذيفة عن رجل قريب السَّمت والهَدْي من النبي ﷺ حتى نأخذ عنه، فقال: ما أعرفُ أحداً أقرب سَمْتاً وهَدْياً ودلًّا بالنبي ﷺ من ابن أُمِّ عبد»[٨].

ولما حضر معاذاً الوفاة قيل له: يا أبا عبد الرحمن أوصنا؟ قال: «أجلسوني، قال: إنَّ العلم

---

(١) أي: في كلٍّ منهما صراحة، وإن كان الأول يفيد تفضيل إبراهيم على جميع الخلق، والثاني يفيد تفضيل خاتم الأنبياء على أولاد آدم؛ فلذا كان بينهما تعارض كما قال المؤلف.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٦٥١، ومسلم: ٦٤٧٥، وأحمد: ١٩٨٣٦، من حديث عمران بن حصين ﷺ.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٣٦٥٥.

(٤) أي: من جهة الإملاء الذي ينبني على النطق لا في أصل الألفاظ، حاشا لله أن يكون ذلك في المتواترة ألفاظه لفظاً لفظاً.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٤٩٨٧.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٣٨٠٧، ومسلم: ٦٤٢١، وأحمد: ١٦٠٤٩، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٧) ★ أخرجه الترمذي: ٣٧٩٠، والنسائي في «الكبرى»: ٨٢٤٢، وابن ماجه: ١٥٤، وأحمد: ١٣٩٩٠، وابن حبان: ٧١٣١، من حديث أنس بن مالك ﷺ، وإسناده صحيح.

(٨) هو عبد الله بن مسعود.

★ والحديث أخرجه البخاري: ٣٧٦٢، وأحمد: ٢٣٣٥٠.

والإيمان مكانهما، من ابتغاهما وجدهما، (يقول ذلك ثلاث مرات)، والتمسوا العلم عند أربعة رهط، عند عُوَيْمر أبي الدرداء، وعند سلمان الفارسي، وعند عبد الله بن مسعود، وعند عبد الله بن سَلَام. . .» الحديث[١].

وقال عليه [الصلاة و] السلام: «**اقتدُوا باللذَّيْن من بَعْدي: أبي بكر وعمر**»[٢].

وما جاء في الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبني عليه من شعائر الدِّين، وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذي لا يتعدَّى إلى سواه، وكذلك فعل السَّلف الصالح ﷺ.

فصل: (كيفية التفضيل بين أصحاب المذاهب والأنبياء)

وربما انتهت الغفلة أو التغافل بقوم ممن يشار إليهم في أهل العلم أن صيَّروا الترجيح بالتنقيص تصريحاً أو تعريضاً دأبَهم، وعمروا بذلك دواوينهم، وسوَّدوا به قراطيسهم، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنَّفة في أصول الفقه، أو كالترجمة، وفيه مما أشير إلى بعضه، بل تطرَّق الأمر إلى السَّلف الصالح من الصحابة ﷺ فمن دونهم؛ فرأيت بعض التآليف المؤلفة في تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحَى التنقيص بمن جعله مرجوحاً وتنزيه[٣] الراجح عنده مما نسب إلى المرجوح عنده، بل أتى الوادي فطمَّ على القرى؛ فصار هذا النحو مستعملاً فيما بين الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، وتطرَّق ذلك إلى شرذمة من الجهَّال؛ فنظموا فيه ونَثَرُوا، وأخذوا في ترفيع محمد ﷺ وتعظيم شأنه، بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء عليهم السلام، لكن مستندين إلى منقولات أخذوها على غير وجهها، وهو خروج عن الحق، وقد علمت السبب في قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**لا تفضِّلوا بينَ الأنْبِياء**»[٤] وما قال الناسُ فيه، فإياكَ والدخول في هذه المضايق؛ ففيها الخروج عن الصراط المستقيم.

وأما الترجيح الخاص؛ فلنُفْرِد له مسألة على حدة، وهي:

---

(١) ★ أخرجه الترمذي: ٣٨٠٤، والنسائي في «الكبرى»: ٨٢٥٣، وأحمد: ٢٢١٠٤، وابن حبان: ٧١٦٥، وإسناده صحيح.

(٢) ★ أخرجه الترمذي: ٣٧٩٩، وابن ماجه: ٩٧، وأحمد: ٢٣٢٧٦، من حديث حذيفة ﷺ، وهو حسن بطرقه وشواهده.

(٣) ★ في الأصل: وترجيح.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٣٤١٤، ومسلم: ٦١٥١، وأحمد: ٧٥٨٦، من حديث أبي هريرة ﷺ.

المسألة الرابعة: (أقسام المفتين)

وذلك أنَّ مَن اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين:

أحدهما: مَن كان منهم في أفعاله وأقواله وأحواله عند مقتضى[1] فتواه؛ **فهو متَّصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام**؛ حتى إذا أحببت الاقتداءَ به من غير سؤال أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال، كما كان رسول الله ﷺ يُؤخذ العلم من قوله وفعله وإقراره.

فهذا القسم إذا وُجد؛ فهو أَوْلى ممن ليس كذلك، وهو القسم الثاني، وإن كان في أهل العدالة مبرزاً؛ لوجهين:

أحدهما: ما تقدم في موضعه في أنَّ مَن هذا حاله فوعظه أبلغ، وقوله أنفع، وفتواه أوقع في القلوب ممَّن ليس كذلك؛ لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه، واستنارت كلّيته به، وصار كلامه خارجاً من صميم قلبه[2]، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب، ومن كان بهذه الصفة؛ فهو من الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨] بخلاف مَن لم يكن كذلك؛ فإنه وإن كان عدلاً وصادقاً وفاضلاً لا يبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ، حسبما حقَّقَته التجربة العادية.

والثاني[3]: **أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول، كما تقدَّم بيانه أيضاً؛ فمن طابق فعله قوله صدَّقته القلوب، وانقادت له بالطواعية**[4] **النفوس**، بخلاف من لم يبلغ ذلك المقام وإن كان فضله ودينه معلوماً، ولكن التفاوت الحاصل في هذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها؛ فمن زهَّد الناس في الفضول التي لا تقدح في العدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها؛ فتزهيده أنفع من تزهيد مَن زهد فيها وليس بتارك لها؛ فإنَّ ذلك مخالفة وإن كانت جائزة، [و] في مخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة مَن طابق قوله فعله.

فإذا اختلفت مراتب المفتين في هذه المطابقة؛ فالراجح للمقلد اتِّباع من غلبت مطابقة قوله بفعله.

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهي، فإذا طابق فيهما فهو الكمال، فإن تفاوت الأمر فيهما ـ أعني فيما عدا شروط العدالة ـ؛ فالأرجح المطابقة في النواهي، فإذا وُجد مجتهدان أحدهما مثابر على ألَّا يرتكب منهيّاً عنه، لكنه في الأوامر ليس كذلك، والآخر

---

(١) ★ في (د): على مقتضى.

(٢) ★ في (د): القلب.

(٣) يحتاج إلى الفرق بين هذا الوجه وسابقه.

(٤) ★ في الأصل: بالطوعات.

مثابر على ألَّا يخالف[(١)] مأموراً به، لكنه في النواهي على غير ذلك؛ فالأول أرجح في الاتباع من الثاني؛ لأن الأوامر والنواهي فيما عدا شروط العدالة إنما مطابقتها مِن المكمِّلات ومحاسن العادات، واجتناب النواهي آكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه:

أحدها: أن دَرْء المفاسد أولى من جَلْب المصالح، وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم.

والثاني: أن المناهي تمتثل بفعل واحد وهو الكفّ؛ فللإنسان قدرة عليها في الجملة من غير مشقة، وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها، وإنما تتوارد على المكلَّف على البذل بحسب ما اقتضاه الترجيح، فتركُ بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق، بخلاف فعل بعض النواهي؛ فإنه مخالفة في الجملة؛ فترك النواهي أبلغ في تحقيق[(٢)] الموافقة.

الثالث: النقل، فقد جاء في الحديث: «**فإذا نهيتُكُم عن شيءٍ فانتهوا، وإذا أمرتُكم بأمرٍ فأتُوا منه ما استَطَعتُم**»[(٣)]؛ فجعل المناهي آكد في الاعتبار من الأوامر، حيث حتَّم في المناهي من غير مَثْنَوِيَّة، ولم يحتم ذلك في الأوامر إلا مع التقييد بالاستطاعة، وذلك إشعارٌ بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهي على مطابقة الأوامر.

المسألة الخامسة: (الاقتداء بالمعصوم وغيره)

الاقتداء بالأفعال الصادرة من[(٤)] أهل الاقتداء على وجهين:

أحدهما: أن يكون المقتدى به في الأفعال ممن دلَّ الدليلُ على عصمته؛ كالاقتداء بفعل النبي ﷺ، أو فعل أهل الإجماع، أو ما يُعلم[(٥)] بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطؤون على الخطأ؛ كعمل أهل المدينة على رأي مالك رحمه الله تعالى.

والثاني: ما كان بخلاف ذلك.

فأما الثاني؛ فعلى ضربين:

أحدهما: أن ينتصب بفعله ذلك لأنْ يقتدى به قصداً؛ كأوامر الحكَّام ونواهيهم، وأعمالهم في مقطع الحُكم: من أخذ وإعطاء وردّ وإمضاء، ونحو ذلك، و[(٦)] يتعيَّن بالقرائن قصده إليه تعبُّداً به واهتماماً بشأنه ديناً وأمانة.

---

(١) أي: بقدر ما في قدرته كما تقدم له، وكما يأتي في قوله بعد: «فلا قدرة للبشر على فعل جميعها... إلخ».

(٢) ★ في الأصل: تحقق.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٨٨، ومسلم: ٦١١٥، وأحمد: ٧٥٠١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) ★ في الأصل: عن.

(٥) واقعة موقع «من»؛ فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمته.

(٦) صنف آخر من أحد الضربين، وقوله: «والآخر... إلخ» هو الضرب الثاني؛ فلا هو ممن دل الدليل على عصمته، ولا هو ممن انتصب للاقتداء أو تعين قصده؛ فلذا كانت الأقسام ثلاثة فقط. قلت: وفي (د): ويتعين.

والآخر: ألَّا يتعيَّن فيه شيء من ذلك.

فهذه أقسام ثلاثة، لا بدَّ من الكلام عليها بالنسبة إلى الاقتداء.

فالقسم الأول: لا يخلو أن يقصد المقتدي إيقاع الفعل على الوجه الذي أوقعه عليه المقتدى به، لا يَقصِد به إلَّا ذلك، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا، من غير زيادة، أو يزيد عليه تنوية المقتدى به في الفعل أحسن[1] المحامل مع احتماله في نفسه؛ فيبني في اقتدائه على المحمل الأحسن، ويجعله أصلاً يرتب عليه الأحكام ويفرّع عليه المسائل.

فأما الأول؛ فلا إشكال في صحَّة الاقتداء به على حسب ما قرَّره الأصوليون، كما اقتدى[2] الصحابة ﷺ بالنبيِّ ﷺ في أشياء كثيرة: كنزع الخاتم الذهبي[3]، وخلع النعلين في الصلاة[4]، والإفطار في السفر[5]، والإحلال من العمرة عام الحديبية[6]، وكذلك أفعال الصحابة التي أجمعوا عليها[7]، وما أشبه ذلك.

وأما الثاني[8]: فقد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن[9] انضباط المقصد، ولكن الصواب أنه غير معتدٍّ به شرعاً في الاقتداء؛ لأمور:

---

(١) وهو أن يكون فعله تعبداً، مع احتماله أن يكون دنيوياً، وقد يقال: إنه في صورة فهم مغزاه وسره الشرعي، يتعين فيه أن يكون فاهماً فيه التعبد من المعصوم لعدم التنوية المذكورة إنما يظهر فيما لم يفهم مغزاه.

(٢) فإن قيل: وهل اقتداؤهم به ﷺ في مثل الإفطار في السفر والإحلال من العمرة كان مجرداً من تنويتهم له ﷺ أنه فعل ذلك تعبداً، وإنما فعلوه لمجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عدّه من القسم الأول؟ قلنا: إن محل الفرق بين القسمين قوله: «مع احتماله في نفسه» في الثاني، وهذه الأمثلة ليست مما يحتمل في نفسه؛ لأنها متعينة للتعبد؛ فاتضح كلامه.

(٣) ★ عن ابن عمر ﷺ؛ قال: كان رسول الله ﷺ يلبَسُ خاتماً من ذهبٍ، فنبذَه، فقال: «لا ألبسُهُ أبداً». فنَبَذَ النَّاسُ خواتيمَهم. أخرجه البخاري: ٥٨٦٥.

(٤) ★ عن أبي سعيد الخدري ﷺ؛ قال: بينما رسول الله ﷺ يُصلِّي بأصحابه إذ خَلَع نعليه، فوضعهما عن يساره، فلما رأى ذلك القوم ألقَوا نعالهم، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته؛ قال: «**ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟**». قالوا: رأيناك ألقيتَ نعلَيكَ فألقينا نعالنا. فقال رسول الله ﷺ: «**إنَّ جبريل ﷺ أتاني، فأخبرني أنَّ فيهما قذراً**»، وقال: «**إذا جاء أحدُكُم المسجد فلينظر، فإن رأى في نعليه قذراً أو أذىً؛ فَلْيمسَحْهُ، وليُصلِّ فيهما**». أخرجه أبو داود: ٦٥٠، وأحمد: ١١١٥٣، وإسناده صحيح.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٤٢٧٩، ومسلم: ٢٦٠٨، وأحمد: ٢٣٥٠، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٢٧٣١، ٢٧٣٢، وأحمد: ١٨٩٢٨، من حديث المِسْوَر بن مخرمة ﷺ.

(٧) كصلاة التراويح جماعة في المسجد.

(٨) وهو زيادة نية التعبد.

(٩) فإذا لم يمكن؛ فلا وجه للاختلاف فيه، بل يتعين إلغاؤه.

أحدها: أن تحسين الظن إلغاء لاحتمال[(١)] المقتدى به دون ما نواه المقتدي من غير دليل.

فالاحتمال الذي عيّنه المقتدي لا يتعيَّن، وإذا لم يتعيَّن لم يكن ترجيحه[(٢)] إلَّا بالتشهِّي، وذلك مهمل في الأمور الشرعية؛ إذ لا يترجَّح إلَّا بمرجّح.

ولا يقال: إن تحسين الظن مطلوب على العموم؛ فأولى أنْ يكونَ مطلوباً بالنسبة إلى من[(٣)] ثبتت عصمتُه.

لأنا نقول: تحسين الظنّ بالمسلم ـ وإن ظهرت مخايل احتمال إساءة الظنّ فيه ـ مطلوب بلا شك؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ﴾ الآية [الحجرات: ١٢]، وقوله: ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾ الآية [النور: ١٢].

بل أُمر الإنسان في هذا المعنى أن يقول ما لا يعلم ـ كما أُمر[(٤)] باعتقاد ما لا يعلم ـ في قوله: ﴿وَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ [النور: ١٢]، وقوله: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦] إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. ومع ذلك فلم يبن عليه حكم شرعي، ولا اعتبر في عدالة شاهد ولا في غير ذلك بمجرَّد[(٥)] هذا التحسين؛ حتى تدلَّ الأدلة الظاهرة المحصِّلة للعلم أو الظن الغالب.

فإذا كان المكلَّف مأموراً بتحسين الظن بكلِّ مسلم، ولم يكن كلُّ مسلم عدلاً عند المحسِّن

---

(١) أي: وهو احتمال قوي لا يصح إهماله بمجرد تحسين المقتدي الظن بأن المقتدى به فعله على الوجه الأفضل وهو التعبد، وإلغاؤه بدون دليل ترجيح لأحد الاحتمالين بمجرد التشهي.

(٢) ★ في (د): لم يترجح.

(٣) أي: كما هو الفرض في هذا القسم.

(٤) أداة الطلب الموجه إلى القول في الآيتين واحدة، وهي: «لولا»، كما أنها موجهة إلى ظن الخير بالمؤمنين والمؤمنات في الأولى؛ فالمطلوب في الأولى أن يظنوا الخير بأهل الإيمان، وأن يقولوا: ﴿هَٰذَآ إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾، وفي الثانية أن يكذبوا ما سمعوا، ويهولوا عليه ويقولوا: «سبحان الله!»؛ أي: تنزه عن أن يصم نبيه ويشينه؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها، وأن يقولوا: ﴿هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦]، وعليه؛ فلا يظهر وجه لما قيل: «إن موضع الأمر قوله: لولا إذ سمعتموه، وذكر الأول لتعلقه به»، ويبقى الكلام في أن طلب الجزم في قولهم: ﴿هَٰذَآ إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ [النور: ١٢] و﴿هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦] من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو ما لا يعلم، قال بالأول الفخر، والعلامة الثاني؛ لأن الأنبياء معصومون من كل منفر، وهذا منه كما أشرنا إليه، واستشكل بأن هذا لو كان شرطاً عقلياً في النبوة؛ لما خفي عليه ﷺ، ولما سألها؛ فقال: «إنْ كنت ألممتِ بذنبٍ؛ فاستغفري الله، وتوبي إليه. . .» إلخ، وأجيب بأجوبة، واختار الألوسي أن هذا من مجرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين؛ فراجعه.

(٥) ★ في (د): مجرَّد

بمجرَّد هذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو التزكية؛ دلَّ على أن مجرَّد تحسين الظن بأمر لا يُثبت ذلك الأمر، وإذا لم يثبته لم يَنْبن عليه حُكم، وتحسين الظن بالأفعال من ذلك؛ فلا ينبني عليها حكم.

ومثاله: كما إذا فعلَ المقتدى به فعلاً يحتمل أن يكون دينياً تعبُّدياً، ويحتمل أن يكون دنيوياً راجعاً إلى مصالح الدنيا، ولا قرينة تدلُّ على تعيُّن أحد الاحتمالين؛ فيحمله هذا المقتدي على أنَّ المقتدى به إنما قصد الوجه الدِّيني لا الدُّنيوي بناءً على تحسينه الظنَّ به.

والثاني: أنَّ تحسين الظن عملٌ قلبي من أعمال المكلَّف بالنسبة إلى المقتدى به مثلاً، وهو مأمور به مطلقاً وافق ما في نفس الأمر أو خالف؛ إذ لو كان يستلزم[(١)] المطابقة علماً أو ظنّاً لما أُمر به مطلقاً، بل بقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما في نفس الأمر، وليس كذلك باتفاق؛ فلا يستلزم المطابقة، وإذ ثبت هذا؛ فالاقتداء بناءً على هذا التحسين بناءٌ على عملٍ من أعمال نفسه، لا على أمر[(٢)] حصل لذلك المقتدى به، لكنه قصد الاقتداء بناء على ما عند المقتدى به؛ فأدَّى إلى بناء الاقتداء على غير شيء، وذلك باطل، بخلاف الاقتداء بناء على ظهور علاماته؛ فإنه إنما انبنى على أمر حصل للمقتدى به علماً أو ظنّاً[(٣)]، وإيَّاه قصد المقتدي باقتدائه؛ فصار كالاقتداء به في الأمور المتعينة[(٤)].

والثالث[(٥)]: أنَّ هذا الاقتداء يلزم منه التناقض؛ لأنه إنما يقتدى به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر ظنّاً مثلاً، ومجرد تحسين الظن لا يقتضي أنه كذلك في نفس الأمر لا علماً ولا ظنّاً، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر، وقد فرضنا أنه كذلك، هذا خلف متناقض.

وإنما يشتبه هذا الموضع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن، والفرق بينهما ظاهر؛ لأمرين:

أحدهما: أنَّ الظن نفسه يتعلَّق بالمقتدى به مثلاً بقيد كونه في نفس الأمر كذلك، حسبما دلَّت عليه الأدلة الظنية، بخلاف تحسين الظن؛ فإنه يتعلَّق به؛ كان في الخارج على حسب ذلك الظن أو لا.

---

(١) ★ في الأصل: يلتزم.

(٢) وهو قصده في الواقع بهذا الفعل التعبد، وقوله: «على ما عند المقتَدى به»؛ أي: كما يقتضيه معنى الاقتداء.

(٣) ★ في الأصل: وظناً.

(٤) أي: للتعبد كما في الصِّنف الأول من هذا القسم.

(٥) هذا الوجه لازم لما قبله، ولو قال عقب قوله: «فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء»: ويلزمه أيضاً التناقض؛ لصح؛ لأن مقدمات هذا الوجه هي محصل مقدمات الوجه الثاني.

والثاني: أن الظن ناشئ عن الأدلة الموجبة له ضرورة[١] لا انفكاك للمكلف[٢] عنه، وتحسين الظن أمر اختياري لمكلَّف غير ناشئ عن دليل يوجبه، وهو يرجع إلى نفي بعض الخواطر المضطربة الدائرة بين النفي والإثبات في كلٍّ واحد من الاحتمالين المتعلِّقين بالمقتدى به؛ فإذا جاءه خاطر الاحتمال الأحسنِ قوَّاه وثبّته بتكراره على فكره ووعظ النفس في اعتقاده، وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر ضعَّفه ونفاه، وكرَّر نفيه على فكره، ومحاه عن ذِكْره.

فإن قيل: إذا كان المقتدى به ظاهرُه والغالب من أمره الميل إلى الأمور الأخروية، والتزوُّد للمعاد، والانقطاع إلى الله، ومراقبة أحواله فيما بينه وبين الله؛ فالظاهر منه أنَّ هذا الفرد المحتمل ملحقٌ بذلك الأعم الأغلب، شأن الأحكام الواردة على هذا الوزان.

فالجواب: أن هذا الفرد إذا تعيَّن هكذا على هذا الفرض فقد يقوى الظن بقصده إلى الاحتمال الأخروي؛ فيكون مجال الاجتهاد كما سيذكر بحول الله، ولكن ليس هذا الفرض بناء على مجرَّد تحسين الظن، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثيرُه، والظن الذي يكون هكذا قد ينتهض في الشرع سبباً لبناء الأحكام عليه، وفرض مسألتنا ليس هكذا، بل على جهة ألَّا يكون لأحد الاحتمالين ترجيح يثير مثلُه غلبةَ الظن بأحد الاحتمالين، ويُضعف الاحتمالَ الآخر؛ كرجل[٣] متَّقٍ للَّه محافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه، ليس له في الدنيا شُغل إلَّا بما كُلِّف به من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته؛ فمثل هذا له في هذه الدار حالان:

حال دنيوي، به يُقيم معاشه ويتناول ما منَّ الله به عليه من حظوظ نفسه.

وحال أخروي، به يُقيم أمر آخرته.

فأما هذا الثاني؛ فلا كلام فيه، وهو متعيِّن في نفسه، وغير محتمل إلَّا في القليل، ولا اعتبار بالنوادر.

---

(١) كما قالوه في لزوم النتيجة للدليل.

(٢) ★ في الأصل: لانفكاك المكلف.

(٣) لتكن على ذكر من أصل الموضوع، وهو أن المقتدى به ممن دل الدليل على عصمته، كالنبي ﷺ، أو فعل أهل الإجماع، لا فعل واحد منهم، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الإجماع الشرعي، أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواطؤون على الخطأ؛ كعمل أهل المدينة، فالفعل المقتدى فيه فيما عدا النبي ﷺ لا يكون عمل فرد، ولا جماعة لا يتحقق فيهم ما ذكر؛ فتمثيله برجل. . . إلخ هنا وفيما يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل الفرض، ومحتاج تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكلفات، وإنما يتضح التمثيل فيما يأتي له بعد بالأفعال الجبلية بالنسبة له ﷺ من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الآخرة.

وأما الأول؛ فهو مثار الاحتمال، فالمباح مثلاً يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه، ويمكن أن يأخذه من حيث حقّ ربّه عليه في نفسه، فإذا عمله ولم يُدرَ وجهُ أخذِه؛ فالمقتدي به بناءً على تحسين ظنّه به وأنه إنما عمله متقرِّباً إلى الله ومتعبّداً له به؛ فيعمل به على قصد التقرُّب ولا مستند له إلا تحسين ظنّه بالمقتدى به، وليس له أصل يبني عليه؛ إذ يحتمل احتمالاً قوياً أن يقصد المقتدَى به نيلَ ما أبيح له مِنْ حظّه، فلا يصادف قصد المقتدي محلّاً، بل إنْ صادف صادف أمراً مباحاً صيَّره متقرَّباً به، والمباح لا يصحُّ التقرُّب به، كما تقدَّم تقريره في كتاب الأحكام.

بل نقول: إذا وقف المقتدى به وقفةً، أو تناول ثوبَه على وجه، أو قبض لحيته في وقتٍ ما، أو ما أشبه ذلك؛ فأخَذ هذا المقتدي يفعلُ مثل فعله بناءً على أنه قصد به العبادة مع احتمال أن يفعل ذلك لمعنى دنيوي أو غافلاً؛ كان هذا المقتدي معدوداً من الحمقى والمغفَّلين، فمثل هذا هو المراد بالمسألة.

وكذلك إذا كان له درهم مثلاً فأعطاه صديقاً له لصداقته[1]، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدَّق به؛ فيقول المقتدي: حسن الظن به يقتضي أنه كان يتصدَّق به، لكن آثر به على نفسه في هذا الأمر الأخروي؛ فيجيء[2] منه جواز الإيثار في الأمور الأخروية.

وهذا المعنى لحظ بعض العلماء في حديث: «**واختبأتُ دَعوتِي شفاعةً لأُمتي يومَ القيامة**»[3]، فاستنبط منه صحّة الإيثار في أمور الآخرة؛ إذ كان إنما يدعو[4] بدعوته التي أُعطيَها في أمر من أمور الآخرة لا في أمور الدنيا.

فإذا بنينا على ما تقدَّم[5]؛ فلقائل أن يقول: إنَّ ما قاله غير متعيِّن؛ لأنه كان يمكنه أن يدعو بها في أمر من أمور دنياه؛ لأنه لا حجْر عليه ولا قَدْح فيه ينسب إليه؛ فقد كان عليه [الصلاة و] السلام يحبُّ من الدنيا أشياء، وينال مما أعطاه الله من الدنيا ما أُبيح له، ويتعيَّن ذلك في أمور؛

---

(١) أي: لا لفقر مثلاً.

(٢) أي: يفرع عليه جواز ذلك، ولا بد له أن يجعل في طي حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به؛ حتى يتم له الاستنباط.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٦٣٠٤، ومسلم: ٤٨٧، وأحمد: ١٠٣١١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) أي: فحسن الظن به ﷺ أنه يدعو بها لأمر أخروي؛ فآثر أمته عن نفسه في أمر أخروي.

(٥) وهو أن الصواب أنه غير متعدٍّ به شرعاً للأدلة السابقة، فلنا أن نرد ما لحظه هذا البعض؛ فنقول: إن ما قاله... إلخ.

كحبِّه للنساء، والطِّيب، والحلواء، والعسل، والدُّباء، وكراهيته للضبِّ وأشباه ذلك، وكان يترخَّص في بعض الأشياء مما أباح الله له، وهو منقول كثيراً.

ووجه ثانٍ[(١)]: وهو أنه قد دعا عليه [الصلاة و] السلام بأمور دنيوية كثيرة؛ كاستعاذته من الفقر، والدَّين، وغَلَبة الرجال، وشماتة الأعداء، والهمّ، وأنْ يُردّ إلى أرذَلِ العمر، وكان يمكنه أن يعوض من ذلك أمور الآخرة فلم يفعل، ويدلُّ عليه في نفس المسألة أن جملة من الأنبياء دَعَوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة في قوله: «**لكلِّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ في أمَّته**»[(٢)] على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم، وهو الدعاء عليهم؛ كقوله: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦] حسبما نقله المفسرون، وكان من الممكن أن يدعو بغير ذلك مما فيه صلاح لهم في الآخرة؛ فكونهم فعلوا ذلك وهم صفوة الله من خلقه دليلٌ على أنه لا يتعيَّن في حقِّهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط، فكذلك دعوة النبي ﷺ لا تتعيَّن فيها أمر الآخرة ألبتة؛ فلا دليل في الحديث على ما قال هذا العالم.

وأمر ثالث[(٣)]: وهو أن لو بنينا على هذا الأصل[(٤)]؛ لكُنَّا نقول ذلك القولَ في كلِّ فعل من افعاله عليه [الصلاة و] السلام، كان من أفعاله الجِبِلَّة الآدمية أو لا؛ إذ يمكن أن يقال: إنما[(٥)] قصد بها أموراً أخروية وتعبُّداً مخصوصاً، وليس كذلك عند العلماء؛ بل كان يلزم منه ألَّا يكون له فعل من الأفعال مختصّاً[(٦)] بالدنيا إلا ما بيَّن أنه راجع إلى الدنيا؛ لأنه لا يتبيَّن إذ ذاك كونُه دنيوياً، لخفاء قصده فيه حتى يصرِّح به[(٧)]، وكذلك إذا لم يبيّن جهته؛ لأنه محتمل أيضاً؛ فلا يحصل من بيان أمور الدنيا إلا القليل، وذلك خلاف ما يدلُّ عليه معظم الشريعة، فإذا ثبت هذا

---

(١) مغايرة هذا الوجه لما قبله من حيث إنه في هذا وقع الدعاء فعلاً بأمور دنيوية، وفيما قبله أنه بحيث لو وقع؛ لكان مقبولاً، لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أمور دنيوية ولا حجر عليه في طلبها.

(٢) هو صدر الحديث السابق، وسيأتي الكلام على قوله: «في أمته» من جهة الرواية ومن جهة المعنى.

(٣) هذا يصلح دليلاً لأصل الموضوع، وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل في الاقتداء؛ فيكون رابع الأدلة الثلاثة المتقدمة.

(٤) أي: المجيز للاقتداء تحسين الظن الذي بنى عليه الإيثار في أمور الآخرة.

(٥) ★ في (د): إنه.

(٦) أي: متعيناً لها غير محتمل.

(٧) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به، والأصل: «فما بين رجوعه إلى الآخرة؛ فهو أخروي، وكذلك... إلخ»، وقوله: «فلا يحصل... إلخ» مبني على تمهيد مطوي، حاصله أن ما لم يبين جهته هو الغالب والكثير، وقوله: «وذلك خلاف... إلخ» في قوة الاستثنائية القائلة: وذلك باطل.

صحّ أنَّ اقتداء على هذا الوجه غير ثابت[١]، وأن الحديث لا دليل فيه من هذا الوجه.

مع أن الحديث ـ كما تقدَّم ـ يقتضي أنَّ الدعوة مخصوصة بالأُمَّة؛ لقوله فيه: **«لكلّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ في أمَّته»**[٢] فليست مخصوصة به، فلا يحصل فيها معنى الإيثار الذي ذكره؛ لأن الإيثار ثانٍ عن قبول الانتفاع من[٣] جهة المُؤثر، وهنا ليس كذلك.

والقسم الثاني: إن كان مثلَ انتصاب الحاكم ونحوه؛ فلا إشكال[٤] في صحَّة الاقتداء؛ إذ لا فرق بين تصريحه[٥] بالانتصاب للناس وتصريحه بحكم ذلك الفعل المفعول أو المتروك، وإن كان مما تعيَّن فيه قصدُ العالم إلى التعبُّد بالفعل أو الترك بالقرائن الدالة على ذلك، فهو موضع احتمال.

فللمانع أن يقول: إنه إذا لم يكن معصوماً تطرَّق إلى أفعاله الخطأ والنسيان والمعصية[٦] قصداً، وإذا لم يتعيَّن وجه فعله[٧]؛ فكيف يصحُّ الاقتداء به فيه قصداً في العبادات [أو في العادات]؟ ولذلك حُكي عن بعض السَّلف أنه قال: «أضعفُ العلم الرؤية»[٨] يعني أن يقول: رأيت فلاناً يعملُ كذا، ولعل فعله ساهياً.

وعن إياس بن معاوية: «لا تَنْظُر إلى عمل الفقيه، ولكن سَلْه يصدُقْك»[٩].

---

(١) طبق قوله سابقاً: «والصواب أنه غير معتدٌ به شرعاً».

(٢) أخرجه البخاري: ٦٣٠٤، ومسلم: ٤٨٧ بنحوه. وفي «صحيح مسلم» ست روايات منها روايتان قريبتان في المعنى مما يرويها المؤلف، إحداهما: «لكل نبي دعوة دعا بها في أمته»، والأخرى: «دعاها لأمته»، وعلى هاتين يتمشى كلام المؤلف، أما على رواية البخاري وروايات مسلم الأولى؛ فيمكن استنباط الإيثار الذي قاله بعضهم، لولا الاحتمال الذي ذكره المؤلف سابقاً من أنه لا مانع أن يدعو بها في أمور دنياه؛ فلا يكون في أمور الآخرة متعيناً حتى يستدل به على الإيثار المذكور، وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله: «كما تقدم»، أي: أنه بالرواية المتقدمة لا معنى للاستدلال به على الإيثار رأساً، يعني: وما قررناه أولاً مقطوع فيه النظر عن هذه الرواية، ومصروف إلى الروايات الأخرى التي لم تصرح بما يقتضي أن الدعوة مختصة بأمته.

(٣) ★ في (د): في. (٤) ★ في (د): فلا شك.

(٥) أي: لا فرق بين ما بعد كالتصريح القولي بسبب الانتصاب المذكور، وهو فعله في مقطع الحكم من أخذ ورد. . . إلخ، وبين تصريحه اللفظي بحكم الفعل من إذن ومنع مثلاً، وإنما أولنا كلمة «التصريح» بهذا؛ لأن موضوع المسألة الاقتداء بفعله.

(٦) هذا في الحقيقة لا داعي إليه في الدليل، ويكر بالإبطال على الأقوال نفسها وعلى أفعال المنتصب اللذين سلمنا فيهما بصحة الاقتداء، ويرشحُ ما قلناه قوله بعد: «ولعله فعله ساهياً»، ولم يقل: أو عاصياً.

(٧) إلا بقرائن قد لا تصدق؛ كما هو موضوع كلامه.

(٨) ★ ذكره ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٤٤٨ بنحوه عن عطاء.

(٩) ★ أخرجه وكيع في «أخبار القضاة»: (١/ ٣٥٠)، وذكره شيخ الإسلام في «الفتاوى الكبرى» عنه: (٦/ ٤٤).

وقد ذمَّ الله تعالى الذين قالوا[١]: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ الآية [الزخرف: ٢٢].

وفي الحديث من قول المُرْتَاب: «سَمِعتُ الناسَ يقولونَ شيئاً فقُلْته»[٢]، فالاقتداء بمثل هذا المفروض كالاقتداء بسائر الناس، أو هو قريب منه.

وللمجيز أن يقول: إنَّ غلبة الظنِّ معمولٌ بها في الأحكام، وإذا تعيَّن بالقرائن قصده إلى الفعل أو الترك ـ ولا سيِّما في العبادات، ومع التكرار أيضاً، وهو من أهل الاقتداء بقوله ـ فالاقتداء بفعله كذلك.

وقد قال مالك في إفراد يوم الجمعة بالصوم: «إنه جائز»[٣]؛ واستدلَّ على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه، قال: «وأراهُ كان يتحَرَّاه». فقد استَنَد إلى فعل بعض الناس عند ظنِّه أنه كان يتحرَّاه، وضمَّ إليه أنه لم يسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يُقتدَى به يَنهى عن صيامه، وجعل ذلك عمدةً مسقطة لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه [الصلاة و] السلام عن إفراد يوم الجمعة بالصوم.

فقد يلوحُ من هنا أن مالكاً يَعتمدُ هذا العمل الذي يفهم من صاحبه القصد إليه إذا كان من أهل العلم والدِّين، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلاً ولا سهواً ولا غفلة؛ فإنَّ كونه من أهل العلم المقتَدَى بهم يقتضي عمله به، وتحرِّيه إياه دليلٌ[٤] على عدم السَّهو والغفلة، وعلى هذا

---

(١) أي: الذين قلدوا من ليس أهلاً، وفي الحديث لفظ: «الناس»؛ أي: مطلق الناس الذين لا يقلدون؛ فتقليد من ليس أهلاً المنفي عليه في الآية، والحديث يشبهه تقليد العالم في الفرض المذكور؛ وليس التقليد بعمومه مذموماً كما تدل عليه تلك المسائل الأصولية.

(٢) ★ قطعة من حديث أخرجه البخاري: ١٠٥٣، ومسلم: ٢١٠٣، وأحمد: ٢٦٩٢٥، من حديث أسماء بنت أبي بكر ﵄.

(٣) وذهب الجمهور إلى كراهته، وقال عياض: «لعل قول مالك يرجع إليه؛ لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام»، وأشار الباجي إلى احتمال أنه قول آخر له، وقال الداودي: «لم يبلغه الحديث، ولو بلغه ما خالفه»، قال الأبي: «فالحاصل أن المازري والداودي فهما من «الموطأ» الجواز، وعياض رده إلى ما علم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم، وعضده بما أشار إليه الباجي، هذا وأكثر الشيوخ يحكي عن مالك الجواز، ولكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد؛ فإنه روي عن ابن مسعود أنه «كان ﷺ يصوم من كل شهر ثلاثة أيام، وقلما رأيته يفطر يوم الجمعة»، وعن ابن عمر: «ما رأيته [ﷺ] مفطراً يوم الجمعة قط»، ويكون قوله: «لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه»، وقوله: «وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه... إلخ» من باب الترشيح والتقوية لهذه الأحاديث، لا أن عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف، يراجع: «الزرقاني على الموطأ».

(٤) خبر قوله: «وتحريه».

يجري ما اعتمد عليه من أفعال السَّلف، إذا تأمَّلتها وجدتها قد انضمَّت إليها قرائن عيَّنت قصد المقتدى به، وجهة فعله، فصحَّ الاقتداء.

والقسم الثالث: وهو ألَّا يتعيَّن فعل المقتدى به لقصد دنيوي ولا أخروي، ولا دلَّت قرينة على جهة ذلك الفعل، فإن قلنا في القسم الثاني بعدم صحة الاقتداء فهاهنا أَوْلى، وإن قلنا بالصحة؛ فقد ينقدح فيه احتمال؛ فإنَّ قرائن التحرِّي للفعل هناك موجودة، فهي دليل يتمسَّك به في الصحة[1].

وأما هاهنا؛ فلما فُقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرهما، هذا مع اقتران الاحتياط على الدين؛ فالصواب ـ والحالة هذه ـ منع الاقتداء إلَّا بعد الاستبراء بالسؤال عن حُكم النازلة المقلَّد فيها، ويتمكَّن قول من قال: «لا تنظر إلى عمل الفقيه، ولكن سَلْهُ يَصْدقك»[2]، ونحوه.

المسألة السادسة: (هل يقتدى بأقوال وأفعال أرباب الأحوال؟)

قد تقدَّم أنَّ لطالب العلم في طلبه أحوالاً ثلاثة:

أما الحال الأول: فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدى بأقواله؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد، فإذا كان اجتهادُه غيرَ معتبر؛ فالاقتداء به كذلك؛ لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهي ساقطة، وإن كانت بتقليد فالواجب الرجوع في الاقتداء إلى مقلَّدِه أو إلى مجتهد آخر، ولأنه عرضةٌ لدخول العوارض[3] عليه من حيث لا يعلم بها، فيصير عملُه مخالفاً؛ فلا يوثق بأن عملَه صحيح؛ فلا يمكن الاعتماد عليه.

وأما الحال الثالث؛ فلا إشكال في صحَّة استفتائه، ويجري الاقتداء بأفعاله، على ما تقدَّم في المسألة قبلها.

وأما الحال الثاني؛ فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله؛ فاستفتاؤه جارٍ على النظر المتقدِّم في صحَّة اجتهاده أو عدم صحَّته.

وأما الاقتداء بأفعاله؛ فإن قلنا بعدم صحَّة اجتهاده فلا يصحُّ الاقتداء، كصاحب الحال الأول، وإن قلنا بصحَّة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدَّم من التفصيل والنظر.

---

(١) أي: في القسم الثاني.

(٢) ★ القائل هو إياس بن معاوية كما تقدم قريباً.

(٣) أي: التي من شأنها أن تدخل النقص والخلل في أعماله، وذلك كدواعي الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذلك.

هذا إذا لم يكن في أعماله صاحبَ حال؛ فإن كان صاحب[١] حال وهو ممَّن يستفتى؛ فهل يصحُّ الاقتداء به بناء على التفصيل المذكور أم لا؟ وهل يصحُّ استفتاؤه في كلِّ شيء أم لا؟

كل هذا مما ينظر فيه، فأما الاقتداء بأفعاله حيث يصحُّ الاقتداء بمن ليس بصاحب حال؛ فإنه لا يليق إلَّا بمن هو ذو حال مثله، وبيان ذلك أنَّ أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الحظوظ، بالغون غاية الجهد في أداء الحقوق؛ إما لسائق الخوف، أو لحادي الرجاء، أو لحامل المحبَّة؛ فحظوظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه؛ فليس لهم عن الأعمال فترة، ولا عن جدّ السَّير راحة، فمَن كان بهذا الوصف فكيف يَقدر على الاقتداء به من هو طالبٌ لحظوظه مُشاحٌّ في استقصاء مباحاته؟!

وأيضاً؛ فإن الله تعالى سهَّل عليهم ما عسَّر على غيرهم، وأيَّدهم بقوة منه على ما تحمَّلوه من القيام بخدمته، حتى صار الشَّاقُّ على الناس غير شاقٍّ عليهم، والثقيل على غيرهم خفيفاً عليهم؛ فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المُنَّة عن حمل تلك الأعباء، أو مريض العزم في قطع مسافات النفس، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية، أو راضٍ بالأوائل عن الغايات؟!

فكل هؤلاء لا طاقة لهم باتباع أرباب الأحوال؛ وإن تطوَّقوا ذلك زماناً؛ فعمَّا قريب ينقطعون[٢]، والمطلوب الدوام، ولذلك قال النبيُّ عليه [الصلاة و] السلام: **«خُذُوا مِن العَمَلِ ما تُطيقون، فإن اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حتى تملُّوا»**[٣]، وقال: **«أَحَبُّ العملِ إلى اللَّهِ ما داومَ عليه صاحبُه وإنْ قلَّ»**[٤].

وأمر[٥] بالقصد في العمل وأنه مبلِّغ، وقال: **«إنّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ في الأمر كلِّه»**[٦].

وكره العنف والتعمُّق والتكلُّف والتشديد خوفاً من الانقطاع، قال تعالى[٧]: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾ [الحجرات: ٧].

ورفع عنَّا الإصر الذي كان على الذين مِن قبلنا، فإذا كان الاقتداء بأرباب الأحوال آيلاً إلى

---

(١) ليس خاصاً بالحالة الثانية، بل عام لكل من صح اجتهاده واستفتاؤه كان من ذوي الحالة الثانية أو الثالثة.

(٢) كما في حديث الترمذي الصحيح: «إن لكل شيء شرّة، ولكل شرّة فترة»، والشّرة: النّشاط والرغبة.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٩٧٠، ومسلم: ٢٧٢٣، وأحمد: ٢٤٩٦٧، من حديث عائشة ﵂.

(٤) ★ بقية الحديث السابق.

(٥) كما في حديث: «سدِّدوا وقاربوا».

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٦٠٢٤، ومسلم: ٥٦٥٦، وأحمد: ٢٤٠٩٠، من حديث عائشة ﵂.

(٧) ★ في (د): وقال.

مثل هذا الحال؛ لم يَلِقْ أنْ ينتصبوا منصبَ الاقتداء وهم كذلك، ولا أنْ يتَّخذَهم غيرُهم أئمةً فيه، اللَّهم إلَّا أن يكونَ صاحبَ حال مثلهم وغير مخوف عليه الانقطاع؛ فإذ ذاك يسوغ الاقتداء بهم على ما ذُكر من التفصيل، وهذا المقام قد عرفه أهله، وظهر لهم برهانه على أتمّ وجوهه.

وأما الاقتداء بأقواله إذا استُفتِيَ في المسائل؛ فيحتمل تفصيلاً، وهو أنه لا يخلو إما أن يُستفتى في شيء هو فيه صاحب حال أوْ لا؛ فإن كان الأول جرى حكمه مجرى الاقتداء بأفعاله؛ فإنَّ نُطْقَه في أحكام أحواله من جملة أعماله، والغالبُ فيه أنه يفتي بما يقتضيه حاله، لا بما يقتضيه حال السائل، وإن كان الثاني ساغ ذلك؛ لأنه إذ ذاك كأنما يتكلَّم من أصل العلم لا من رأس الحال؛ إذ ليس مأخوذاً فيه.

المسألة السابعة: (أوصاف العلماء الذين يصحُّ تقليدهم)

يذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعاميّ بصحَّة اتباع من اتَّصف بها في فتواه.

قال مالك بن أنس[1]: «ربما وردَتْ عليَّ المسألة تمنعُني من الطعام والشراب والنوم، فقيل له: يا أبا عبد الله، والله ما كلامُك عند الناس إلا نقشٌ في حَجَر، ما تقول شيئاً إلا تلقَّوْه منك، قال: فمن أحقُّ أن يكون هكذا إلا من كان هكذا؛ قال الراوي: فرأيتُ في النوم قائلاً يقول: مالكٌ معصوم».

وقال: «إني لأُفكِّر في مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما اتَّفق لي فيها رأيٌ إلى الآن».

وقال: «ربما وردَتْ عليَّ المسألة فأفكِّر فيها لياليَ».

وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل: «انصرفْ حتى أنظر فيها». فينصرف ويردّد فيها؛ فقيل له في ذلك؛ فبكى وقال: «إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأيّ يوم».

وكان إذا جلس نكَّس رأسه وحرَّك شفتيه يذكر الله، ولم يلتفت يميناً ولا شمالاً؛ فإذا سئل عن مسألة تغيَّر لونه ـ وكان أحمر ـ فيصفر وينكِّسُ رأسه ويحرِّك شفتيه، ثم يقول: «ما شاء الله، لا حول ولا قوة إلَّا بالله!» فربما سئل عن خمسين مسألة؛ فلا يجيبُ منها في واحدة، وكان يقول: «مَن أحبَّ أنْ يجيبَ عن مسألة فليعرِض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار، وكيف يكون خَلاصُه في الآخرة، ثم يجيب».

---

(١) ★ انظر «ترتيب المدارك»: (١/ ١٤٤).

وقال بعضهم: «لكأنما مالك واللهِ إذا سئل عن مسألة؛ واقف بين الجنة والنار».

وقال: «ما شيءٌ أشدُّ عليَّ من أنْ أُسأل عن مسألة من الحلال والحرام؛ لأن هذا هو القطع في حكم الله، ولقد أدركتُ أهلَ العلم والفقه ببلدنا وإنَّ أحدَهم إذا سئل عن مسألة كأنَّ الموت أشرف عليه، ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والفتيا، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقلَّلوا من هذا، وإن عمر بن الخطاب وعلياً وعامة خيار الصحابة كانت تَرِدُ عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بُعث فيهم النبي ﷺ، وكانوا يجمعون أصحاب النبي ﷺ ويسألون، ثم حينئذ يُفتون فيها، وأهل زماننا هذا قد صار فخرُهم الفتيا، فبقدر ذلك يفتح لهم من العلم».

قال: «ولم يكن من أمر الناس ولا مَن مضى من سَلفِنا الذين يُقْتدى بهم ومعوَّل الإسلام عليهم أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقول: أنا أكره كذا وأرى كذا، وأما حلال وحرام؛ فهذا الافتراء على الله، أما سمعت قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ﴾ الآية [يونس: ٥٩]؛ لأن الحلال ما حلَّله الله ورسوله، والحرام ما حرَّماه»[١].

قال موسى بن داود[٢]: «ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول: «لا أُحسِن» من مالك؛ وربما سمعته يقول: ليس نُبتلى بهذا الأمر، ليس هذا ببلدنا. وكان يقول للرجل يسأله: اذهب حتى أنظر في أمرك، قال الراوي: فقلت: إن الفقه من باله[٣] وما رفعه الله إلا بالتقوى».

وسأل رجل مالكاً عن مسألة ـ وذكر أنَّه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب ـ فقال له: «أخبر الذي أرسلك أنه لا عِلْمَ لي بها؛ قال: ومن يعلمها؟ قال: مَن علَّمه الله. وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب، فقال: ما أدري، ما ابتُلينا بهذه المسألة ببلدنا، ولا سمعنا أحداً من أشياخنا تكلَّم فيها، ولكن تعود؛ فلما كان من الغد جاء وقد حمل ثقله على بغله يقوده، فقال: مسألتي! فقال: ما أدري ما هي؟ فقال الرجل: يا أبا عبد الله، تركتُ خلفي مَن يقول: ليس على وجه الأرض أعلم منك، فقال مالك غير مستوحش: إذا رجعت فأخبرهم أني لا أُحسِن».

وسأله آخر فلم يجبه، فقال له: يا أبا عبد الله أجبني؟ فقال: «ويحك، تريد أن تجعلني حجة بينك وبين الله؛ فأحتاج أنا أولاً أن أنظر كيف خَلاصي ثم أخلِّصك».

---

(١) ★ ذكره ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٠٩١.

(٢) ★ ذكره القاضي عياض في «ترتيب المدارك»: (١/ ١٤٥).

(٣) أي: معروف عنده، ولكنه لورعه يريد التثبت، وهذا نوع من التقوى الموجبة لرضا الله عن عبده ورفعه في أعين خلقه.

وسئل عن ثمان وأربعين مسألة، فقال في اثنتين وثلاثين منها: «لا أدري». وسئل من العراق عن أربعين مسألة، فما أجاب منها إلا في خمس.

وقال: «قال ابن عجلان: إذا أخطأ العالم «لا أدري»؛ أصيبَت مقاتِله».

ويروى هذا الكلام عن ابن عباس(١).

وقال(٢): «سمعتُ ابن هرمز يقول: ينبغي أن يورِّث العالم جلساءَه قول: لا أدري». وكان يقول في أكثر ما يسأل عنه: «لا أدري».

قال عمر بن يزيد: «فقلت لمالك في ذلك؛ فقال: يرجع أهل الشام إلى شامهم، وأهل العراق إلى عراقهم، وأهل مصر إلى مصرهم، ثم لعلّي أرجع عمّا أفتيهم(٣) به، قال: فأخبرت الليث بذلك؛ فبكى وقال: مالكٌ والله أقوى من الليث؛ أو نحو هذا».

وسئل مرة عن نيف وعشرين مسألة فما أجاب منها إلا في واحدة؛ وربما سئل عن مئة مسألة فيجيب منها في خمس أو عشر، ويقول في الباقي: لا أدري(٤).

قال أبو مصعب: «قال لنا المغيرة: تعالَوْا نجمع كلَّ ما بقي علينا ما نريد أن نسأل عنه مالكاً، فمكثنا نجمع ذلك، وكتبناه في قُنداق(٥) ووجَّه به المغيرة إليه، وسأله الجواب؛ فأجابه في بعضه، وكتب في الكثير منه: لا أدري. فقال المغيرة: يا قوم، لا والله ما رفعَ اللّهُ هذا الرجل إلا بالتقوى، من كان منكم يُسأل عن هذا فيرضى أن يقول: لا أدري؟».

[والروايات عنه في «لا أدري»] و«لا أحسن» كثيرة؛ حتى قيل: لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك: «لا أدري»؛ لفعل قبل أن يجيب في مسألة.

وقيل له: «إذا قلت أنت يا أبا عبد الله: «لا أدري» فمن يدري؟ فقال: ويحك، أعرفتني؟ ومن أنا؟ وإيش منزلتي حتى أدري ما تدرون؟. ثم أخذ يحتجُّ بحديث ابن عمر، وقال: هذا ابن عمر يقول: «لا أدري»، فمن أنا؟ وإنما أهلك الناسَ العُجْبُ وطلب الرئاسة؛ وهذا يضمَحلُّ عن قليل».

---

(١) ★ ذكره ابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٨٠، و١٥٨١.

(٢) ★ ذكره ابن عبد البر في «الجامع»: ١٥٦٤. (٣) ★ في الأصل: أفتيتهم.

(٤) ★ انظر «ترتيب المدارك»: (١/١٤٦) وباقي الأقوال التي ستأتي منه.

(٥) ★ قُنداق: صحيفة الحساب. «لسان العرب»: (قندق).

وقال مرة أخرى: «قد ابتلي عمر بن الخطاب بهذه الأشياء فلم يجب فيها، وقال ابن الزبير: لا أدري، وابن عمر: لا أدري».

وسئل مالك عن مسألة فقال: «لا أدري»؛ فقال له السائل: إنها مسألة خفيفة سهلة، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير، وكان السائل ذا قَدْر، فغضب مالك وقال: «مسألة خفيفة سهلة، ليس في العلم شيء خفيف، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥]، فالعلم كلُّه ثقيل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة».

قال بعضهم: «ما سمعت قط أكثر قولاً من مالك: «لا حول ولا قوة إلا بالله». ولو نشاء أن ننصرف بألواحنا مملوءة بقوله: «لا أدري، إن نظن إلا ظنّاً وما نحن بمستيقنين»؛ لفعلنا».

وقال له ابن القاسم: «ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر. فقال مالك: ومن أين علموها؟ قال: منك، فقال مالك: ما أعلمها، فكيف يعلمونها بي؟».

وقال ابن وهب: «قال مالك: سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة ما حدَّثت بها قط ولا أحدِّث بها. قال الفروي فقلت له: لِمَ؟ قال: ليس عليها العمل».

وقال رجل لمالك: إنَّ الثوري حدَّثنا عنك في كذا. فقال: «إني لأحدِّث في كذا وكذا حديثاً ما أظهرتُها بالمدينة».

وقيل له: عند ابن عيينة أحاديث ليست عندك، فقال: «أنا أحدِّث الناس بكلِّ ما سمعت؟ إني إذاً أحمق»، وفي رواية: «إني أريد أن أضلهم إذاً؛ ولقد خرَجَت منِّي أحاديث لوددتُ أني ضُربت بكلِّ حديثٍ منها سوطاً ولم أحدِّث بها، وإن كنتُ أجزع الناس من السِّياط».

ولما مات وُجد في تَرِكته حديث كثير جدّاً لم يحدِّث بشيء منه في حياته، وكان إذا قيل له: ليس هذا الحديث عند غيرك ترَكَه. وإن قيل له: هذا مما يحتجُّ به أهل البدع؛ تركه. وقيل له: إن فلاناً يحدِّث بغرائب؟ فقال: «مِن الغريب نفِرّ». وكان إذا شكَّ في الحديث طرحه كلَّه. وقال: «إنما أنا بشرٌ أخطئ وأصيب، فانظروا رأيي؛ فكلُّ ما وافق الكتاب والسنَّة فخذوا به، وكلُّ ما لم يوافق ذلك فاتركوه».

وقال: «ليس كل ما قال الرَّجل وإن كان فاضلاً يتَّبع ويُجعل سنَّة ويذهب به إلى الأمصار، قال الله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ﴾ الآية [الزمر: ١٧ ـ ١٨]».

وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه: «لا أدري، إنما هو الرأي، وأنا أخطئ وأرجع، وكل ما أقول يكتب».

وقال أشهب: «ورآني أكتب جوابه في مسألة فقال: لا تكتبها؛ فإني لا أدري أثبتُ عليها أم لا».

قال ابن وهب: «سمعتُه يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل، قال: وسمعتُه عندما يكثر عليه من السؤال يكفّ، ويقول: حسبكم، مَن أكثَرَ أخطأ. وكان يعيب كثرة ذلك، وقال: يتكلَّم كأنه جمل مغتلِم يقول: هو كذا هو كذا يهدر في كلِّ شيء، وسأله رجل عراقي عن رجل وطئ دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقست البيضة عنده عن فرخ، أيأكله؟ فقال مالك: سَلْ عمَّا يكون، ودَعْ ما لا يكون، وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه؛ فقال له: لم لا تجيبني يا أبا عبد الله؟ فقال: لو سألت عمَّا تنتفع به أجبتُك».

وقيل له: إنَّ قريشاً تقول: إنك لا تذكر في مجلسك آباءها وفضائلها. فقال: «إنما نتكلَّم فيما نرجو بركته».

قال ابن القاسم: «كان مالك لا يكاد يُجيب، وكان أصحابه يحتالون أن يجيء رجلٌ بالمسألة التي يحبُّون أن يعلموها[1] كأنها مسألة بلوى فيجيب فيها».

وقال لابن وهب: «اتق هذا الإكثار وهذا السَّماع الذي لا يستقيم أن يُحدَّث به، فقال: إنما أسمعه لأعرفه، لا لأحدِّث به، فقال له: ما يسمع إنسان شيئاً إلا يحدِّث به؟! وعلى ذلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدَّثت بها، وأرجو ألَّا أفعل ما عشت، و قال: لقد ندمتُ على ألَّا أكون طرحتُ من الحديث أكثر مما طرحت».

قال أشهب: «رأيت في النوم قائلاً يقول: لقد لزم مالك كلمة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلعتها، وذلك قوله: ما شاء الله لا قوة إلا بالله».

هذه جملة تدلُّ الإنسان على مَن يكون من العلماء أوْلى بالفتيا والتقليد له، ويتبيَّن بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجح من المرجوح، ولم آتِ بها على ترجيح تقليد مالك وإن كان أرجح بسبب شدة اتّصافه بها، ولكن لتتَّخذ قانوناً في سائر العلماء؛ فإنها موجودة في سائر هُداة الإسلام، غير أنَّ بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض[2].

---

(١) ★ في الأصل: يتعلموها.

(٢) ★ في الأصل: البعض.

المسألة الثامنة: (العامي يسقط عنه التكليف بما لا يعلم حكمه إذا لم يجد مفتياً)

يسقط عن المستفتي[١] التكليف بالعمل عند فَقْدِ المفتي، إذا لم يكن له به علم لا من [جهة] اجتهاد معتبر ولا من تقليد، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح ـ حسبما تبيَّن في موضعه من الأصول ـ فالمقلِّد عند فَقْدِ العلم بالعمل رأساً أحقُّ وأوْلى.

والثاني: أنَّ حقيقة هذه المسألة راجعة إلى العمل قبل تعلُّق الخطاب، والأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف؛ إذ لا حكم عليه قبل العلم بالحكم؛ إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلَّف به، وهذا غير عالم به بالفرض؛ فلا ينتهض سببه على حال.

والثالث: أنه لو كان مكلَّفاً بالعمل لكان من تكليف ما لا يُطاق؛ إذ هو مكلَّف بما لا يعلم، ولا سبيل له إلى الوصول إليه، فلو كُلِّف به لكلِّف بما لا يقدر على الامتثال فيه، وهو عين المحال؛ إما عقلاً وإما شرعاً، والمسألة بيِّنة.

فصل: (صور المسألة السابقة)

ويتصوَّر في هذا العمل أمران:

أحدهما: فَقْد[٢] العلم به أصلاً؛ فهو كمن لم يرد عليه تكليف ألبتة.

والثاني: فَقْد العلم بوصفه دون أصله؛ كالعالم بالطهارة أو الصَّلاة[٣] أو الزكاة على الجملة، لكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييداتها وأحكام العوارض فيها، كالسَّهو وشبهه؛ فيطرأ عليه فيها ما لا علم له بوجه العمل به، وكِلا الوجهين يتعلَّق به أحكام بحسب الوقائع لا يمكن استيفاء الكلام فيها، وكُتب الفروع أخصّ[٤] بها من هذا الموضع.

---

(١) أي: من هو بصدد الاستفتاء، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من أهل الاجتهاد.

(٢) كمن يسمع أن التهجد مطلوب ولكن لا يدري ما هو، أو يسمع أن العمرة مطلوبة ولا يعرفها؛ من أي نوع من العبادات؟ لا أنه لم يرو إليه حتى اسم العمل المطلوب؛ لأنه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفت، هذا ومغايرته لما بعده ظاهرة، وما يسقط عنه في الأول أصل العلم، وما يسقط عنه في الثاني الوصف الذي لم يتيسر له طريق معرفته.

(٣) ★ في الأصل: بالصلاة.

(٤) فمنها يعلم ما رتب على هذه المسألة مما يسقط عنه وما لا يسقط بعد حصول العلم به.

المسألة التاسعة: (قول المجتهد بالنسبة للعامي كالدليل بالنسبة للمجتهد)

فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوامّ كالأدلة[1] الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين.

والدليل عليه أنَّ وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلِّدين وعدمها سواء؛ إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً؛ فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة، وقد قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] والمقلِّد غير عالم، فلا يصحُّ له إلَّا سؤال أهل الذِّكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدِّين على الإطلاق، فهم إذاً القائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقام أقوال الشارع.

وأيضاً؛ فإنه إذا كان فَقْدُ المفتي يُسقط التكليف[2]، فذلك مساوٍ لعدم الدليل، إذ لا تكليف إلَّا بدليل، فإذا لم يوجد دليلٌ على العمل سقَطَ التكليف به؛ فكذلك إذا لم يوجد مُفتٍ في العمل؛ فهو غير مكلَّف به، فثبت أن قول المجتهد دليل العامي، والله أعلم.

❋ ❋ ❋

ويتعلَّق بكتاب الاجتهاد نظران:

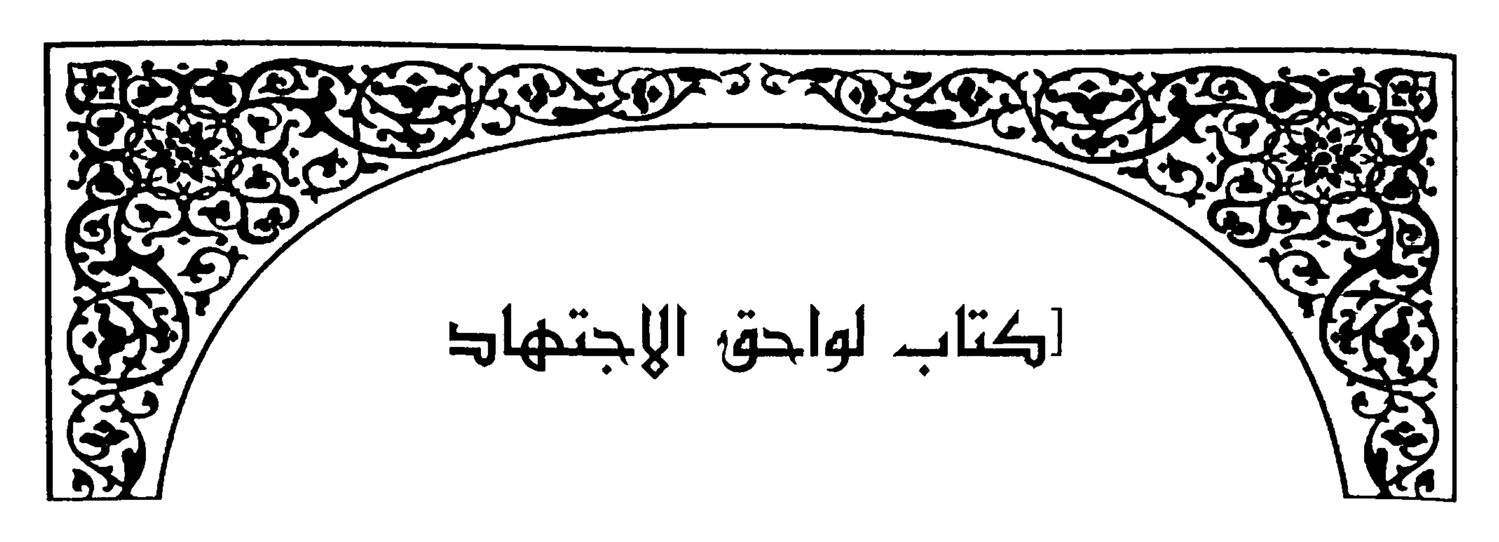
أحدهما: في تعارض الأدلة على المجتهد، وترجيح بعضها على بعض.

والآخر: في أحكام السؤال والجواب.

---

(١) أي: قائمة مقامها، فكما أن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة. . . إلخ؛ فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواهم؛ كما قال الآمدي في «الإحكام» واستدل عليه بالنص والإجماع والمعقول؛ فالنص الآية التي استدل بها المؤلف والإجماع السكوتي على ذلك والمعقول، وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فردية؛ فإما ألا يكون متعبداً بشيء أصلاً، وهو خلاف الإجماع، وإن كان متعبداً بشيء؛ فإما بالنظر في الدليل المثبت للحكم، أو بالتقليد، والأول ممتنع؛ لأن ذلك مما يفضي في حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والاشتغال عن المعايش، وتعطيل الحرف والصناعات، وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل، ورفع التقليد رأساً، وهو منتهى الحرج والإضرار المطلوب رفعهما؛ فلم يبق إلا التقليد، وأنه هو المتعبد به عند ذلك الفرض، هذا هو ما يريد المؤلف تقريره، وهو بعينه الذي يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفتي والمقلد إذا لم يجد المفتي، فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال المجتهدين كأقوال الرسل، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها، وأنها كخطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام، ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك، وسبق للآمدي في تعريف التقليد ما صرح فيه بوجوب أخذ العامي بقول المفتي، حتى قال: «إنه حجة ملزمة كالأخذ بالإجماع وبقول الرسول عليه السلام»، وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته، وكذا كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة؛ فهذا أمر آخر وبحث آخر لا يخص موضوع المسألة.

(٢) ★ في الأصل: إذا كان عدم المفتي بسقوط التكليف.



وفيه نظران:

النظر الأول: في التعارض والترجيح

المسألة الأولى: لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد]

فالنظر الأول: فيه مسائل

بعد أن نقدم مقدمة لا بدَّ من ذكرها، وهي أن كلَّ مَن تحقَّق بأصول الشريعة؛ فأدلَّتها عنده لا تكاد[1] تتعارض، كما أن كلَّ مَن حقَّق[2] مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه؛ لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتة، فالمتحقق بها متحقِّق بما في نفس الأمر، فيلزم ألَّا يكون عنده تعارض. ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لمّا كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ؛ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم، فإذا ثبت هذا فنقول:

المسألة الأولى: (التعارض يكون إما من جهة ما في نفس الأمر وإما من جهة نظر المجتهد)

التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من وجهة نظر المجتهد، أما من جهة ما في نفس الأمر؛ فغير ممكن بإطلاق، وقد مرَّ آنفاً في كتاب الاجتهاد من ذلك ـ في مسألة أن الشريعة على قول واحد ـ ما فيه كفاية، وأما من وجهة نظر المجتهد؛ فممكن بلا خلاف، إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كلِّ موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين، وهو صواب؛ فإنه

---

(١) وقد أوضح ذلك في الفصل اللاحق للمسألة الثالثة من التشابه.

(٢) ★ في الأصل: تحقق.

إن أمكن الجمع فلا تعارض[١]، كالعامّ مع الخاص، والمطلَق مع المقيَّد، وأشباه ذلك[٢].

لكننا نتكلم هنا بحول الله تعالى فيما لم يذكروه من الضَّرب الذي لا يمكن فيه الجمع، ونستجر من الضَّرب الممكن فيه الجمع أنواعاً مهمة، وبمجموع النظر في الضربين يسهل إن شاء الله على المجتهد في هذا الباب ما عَسُر على كثير ممن زاول الاجتهاد. وبالله التوفيق.

فأما ما لا يمكن فيه الجمع، وهي:

المسألة الثانية: (التعارض الذي لا يمكن فيه الجمع)

فإنه مرَّ في كتاب الاجتهاد أنَّ محالَّ الخلاف دائرةٌ بين طرفي نفي وإثباتٍ ظهر قصد الشارع في كلٍّ واحد منهما؛ فإنَّ الواسطة آخذة من الطرفين بسبب؛ هو متعلَّق الدليل الشرعي؛ فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معاً: دليل النفي، ودليل الإثبات؛ فتعارض عليها الدليلان؛ فاحتيج إلى الترجيح، وإلا؛ فالتوقف وتصير من المتشابهات، ولما كان قد تبيَّن في ذلك الأصل هذا المعنى؛ لم يحتج إلى مزيد.

إلَّا أنَّ الأدلة كما يصحُّ تعارضها على ذلك الترتيب؛ كذلك يصحُّ تعارض ما في معناها[٣]،

---

(١) ولا داعي إلى الترجيح، قالوا: من شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها ألا يمكن الجمع بين الدليلن بوجهٍ مقبول، فإن أمكن تعين المصير إليه، قال في «المحصول»: (العمل بكل منهما أولى من إهمال أحدهما)، وبه قال الفقهاء جميعاً. اهـ شوكاني في «الإرشاد».

(٢) ومثَّلوا له أيضاً بقوله عليه السلام: «ألا أخبركم بخير الشهود؟» فقيل: نعم. فقال: «أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد» مع قوله: «ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد»؛ فحملوا الأول على ما فيه حق لله، والثاني على ما فيه حق الآدمي؛ فكل عمل به في وجه؛ فلا تعارض ولا ترجيح، وسيأتي له كثير منه في المسألة الثالثة.

(٣) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، بأن يثبت أحدهما ما ينفيه الآخر؛ فالتعارض الذي يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما، فيجيء الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج، أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولاً وآخراً ـ إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد ـ، فإنها ليست في شيء من تعارض الدليلين الذي أفاض فيه الأصوليون؛ إذ الأدلة في هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط في محل الحكم، وقد قال المؤلف في المسألة الثالثة من التشابه في الأدلة (٢/ ٨١) ما حاصله أن التشابه الراجع إلى المناط ليس راجعاً إلى الأدلة؛ فالنهي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل المذكية واضح، والاشتباه عند اختلاطهما في المأكول لا في الدليل. اهـ.

وسبق له في المسألة الرابعة من الاجتهاد [ص٤٨٥] ذكر أكثر هذه الأنواع أمثلة لموضوع القاعدة التي أشار إليها =

كما في تعارض القولين على المقلِّد؛ لأن نسبتهما إليه نسبة الدليلين إلى المجتهد، ومنه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة، كما إذا انتهب نوع من المتاع ينذُر وجود مثله من غير الانتهاب؛ فيرى مثلَه في يدِ رَجل وَرِع؛ فيدلُّ صلاح ذي اليد على أنه حلال، ويدلُّ ندور مثله من غير النهب على أنه حرام؛ فيتعارضان، ومنه تعارض الأشباه الجارة إلى الأحكام المختلفة؛ كالعبد؛ فإنه آدمي فيجري مجرى الأحرار في الملك، ومال فيجري مجرى سائر الأموال في سلب الملك.

ومنه تعارض الأسباب؛ كاختلاط الميتة بالذَّكية، والزوجة بالأجنبية؛ إذ كلُّ واحدةٍ منهما تطرَّق إليها احتمال وجود السبب المحلِّل والمحرِّم، ومنه تعارض الشروط؛ كتعارض البيِّنتين؛ إذا قلنا: إن الشهادة شرط في إنفاذ الحكم، فإحداهما تقتضي إثبات أمر، والأخرى تقتضي نفيه، وكذلك ما جرى مجرى هذه الأمور داخل في حكمها.

ووجه الترجيح في هذا الضرب غير[1] منحصر؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر، ومجاري العادات تقضي بعدم الاتفاق بين الجزئيات، بحيث يحكم على كلِّ جزئي بحكم جزئي واحد، بل لا بدَّ من ضمائم تحتف، وقرائن تقترن، مما يمكن تأثيره في الحكم

= في صدر هذه المسألة، وهو الواسطة تقع بين طرفين مختلفي الحكم، وفيها شبه من كل منهما، وحيث كانت كل هذه الأنواع راجعة إلى اختلاف المناط في الواسطة، وكان اختلاف المناط ليس من التعارض في الأدلة؛ فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيقي في الأدلة وبعضها شبيهاً به وفي معناه، فإن كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله: «كذلك يصح. . . إلخ» من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به؛ فغير صحيح كما عرفت، وإن كان يعني أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها، بل باعتبار المناط، وهو ما يشير إليه قوله: «تعارض ـ عليها ـ الدليلان»، وقوله: «كما يصح تعارضها ـ على ذلك الترتيب ـ»؛ فهو صحيح، لكن يرد عليه أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه في تعارض العلامات وما معه، كما يرشد إليه قوله بعد: «وحقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين. . . إلخ»، وصنيعه هنا يوهم الخلاف، ذلك وأن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله، وقد يجاب بأن هذه الأنواع وإن اشتركت في أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين، لكن المنظور إليه في النوع الأول حصول التعارض بين دليلي الطرفين، وفي باقي الأنواع حصل التعارض أولاً، وبالذات بين علامتي الطرفين أو سببيهما. . . إلخ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليلهما على تلك الواسطة، لكن ليس هو نفس تعارض الدليلين؛ فلذلك جعله في معنى تعارض الدليلين؛ لأنه يؤول إليه.

(١) أي: بخلاف وجوه الترجيح في التعارض الواقع بين نفس الدليلين؛ فقد حصرها الأصوليون في الأنواع الأربعة التي أشرنا إليها، وأضافوا إليها ترجيح الأقيسة وما معها؛ فصارت ستة أنواع.

المقرَّر؛ فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات، وهذا أمر مشاهَد معلوم، وإذا كان كذلك؛ فوجوه[١] الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محلِّ التعارض، فلا يمكن في هذه الحال إلا الإحالة على نظر المجتهد فيه، وقد تقدَّم لهذا المعنى تقرير في أول[٢] كتاب الاجتهاد، وحقيقة النظر الالتفات إلى كلِّ طرف من الطرفين أيهما أسعَد[٣] وأغلب أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة؛ فيبنى على[٤] إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته[٥]؛ كمسألة[٦] العبد في مذهب مالك[٧] ومن خالفه، وأشباهها.

فصل: (الترجيح راجع إلى وجه من الجمع أو إبطال أحد المتعارضين)

هذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام[٨] الأصوليين، وإذا تأمَّلنا المعنى فيه وجدناه راجعاً[٩] إلى الضرب الثاني، وأنَّ الترجيح راجع إلى وجه من الجمع أو ....

---

(١) هل وجوه الترجيح هي الجارية مجرى الأدلة المذكورة، أم أن العلامات والأشباه والأسباب المتعارضة هي الجارية هذا المجرى؟ فتحتاج إلى نظر المجتهدين فيها من أهل الذكر والخبرة في كل نوع منها؛ إلا أن يقال: إنه يعني بوجوه الترجيح هذه الأسباب والعلامات... إلخ، ولا ينافيه قوله بعد: «أيهما أسعد أو أغلب... إلخ».

(٢) في المسألة الأولى منه، حيث بسط الكلام في الاجتهاد في تحقيق المناط. وهذا يؤيد ما قررناه في هذا المقام، وأن الكلام كله مسوق في تحقيق المناط، لا في التعارض الذي فصله الأصوليون ولا في نوع منه، إنما هو نوع آخر شبيه به.

(٣) أي: أقوى وأنسب.

(٤) لعل الصواب: «فيبنى عليها إلحاقها»، وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة.

(٥) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع؟ مع أنه في هذه الحالة يكون أعمل الطرفين المتعارضين إعمالاً جزئياً في كل منهما؛ فلم يلغ أحدهما، ولم يعمل الآخر إعمالاً كلياً، فوضعه هذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب، وسيأتي له كلام في المسألة الثالثة.

(٦) ★ في (د): مسألة.

(٧) فعنده أن يملك ملكاً غير تام، وعند غيره لا يملك رأساً، ولكل تفريعه.

(٨) أي: حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدليلين بالمرجحات التي تقتضي اعتماد أحد الدليلين وإهمال الآخر، وهذا لا يكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع، ولكن قد سبق لنا ذكر شيء من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع بإعمال الدليلين.

(٩) ظاهره أن كل ما حكم عليه الأصوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثاني الذي فيه؛ إما الجمع، أو الإبطال لأحدهما؛ فلا تبقى معارضة مطلقاً، فإن كان هذا مراده حقيقة يريد به القضاء على باب التعادل والترجيح؛ فإنه لم يصل إليه، وذلك لأن الصور التي ذكرها في المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور المعقولة في التعارض، فإن الأحكام لم تستوف في الصورة الثانية؛ فما بين الجزئيتين الداخلتين تحت كلية =

إبطال[١] أحد المتعارضين، حسبما يذكر على أثر هذا بحول الله تعالى.

وأما ما يمكن فيه الجمع، وهي:

المسألة الثالثة: (التعارض الذي يمكن فيه الجمع)

فنقول: لتعارض الأدلة في هذا الضرب صوَر:

إحداها: أن يكون في جهة كلِّية مع جهة جزئية تحتها؛ كالكذب المحرَّم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين، وقتل المسلم المحرَّم مع القتل قصاصاً، أو بالزنى؛ فهذا إما أن يكون الجزئي رخصة في ذلك الكلِّي أو لا، وعلى كل تقدير فقد مرَّ في هذا الكتاب ما يقتبس منه الحكم[٢] تعارضاً وترجيحاً، وذلك في كتاب الأحكام وكتاب الأدلة؛ فلا فائدة في التَّكرار.

والثانية: أن يقع في جهتين جزئيتين كلتاهما داخلة تحت كلِّية واحدة؛ كتعارض حديثين[٣] أو قياسين أو علامتين[٤] على جزئية واحدة، وكثيراً ما[٥] يذكره الأصوليون في الضرب الأول الذي لا يمكن[٦] فيه الجمع، ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر؛ فلا بدَّ من أحد الأمرين:

= واحدة لا ينحصر حكمه في الإبطال بالطرق التي أشار إليها أو الإعمال الذي ذكره، بل هناك شيء كثير، بل أكثر ما ذكر في باب التعادل والترجيح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه، ولا إعمال الدليلين معاً؛ فبقي ما قالوه كما هو ولم يرجع الضرب الأول إلى الثاني.

(١) هذا إنما يظهر فيما سيذكره في المسألة الثالثة في الصورة الثانية في الأمر الأول منها؛ فإنه هو الذي فيه إبطال أحد الدليلين إبطالاً حقيقياً، وأما ما رجحوا فيه دليلاً على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج ـ مع اعترافهم بأن لا يزال الدليل قابلاً لأن يكون صحيحاً، غايته أنه وجد لمقابله ما يقتضي الظن بأرجحيته ـ؛ فلا يكون فيه إبطال أحدهما إبطالاً حقيقياً، وتسمية ما ذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعاً بين الدليلين. بعيد من جهة المعنى، وقد اعترف بذلك حيث يقول: «لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا»؛ وعليه؛ فإدخال هذا النوع في التعارض ثم دعوى أنه مما أمكن فيه الجمع لا محصل له. قلت: وفي (د): وإبطال.

(٢) ومحصله إعمال الدليلين، كما سبق في مسألة شرب العسل لصاحب الصفراء في كتاب الأدلة.

(٣) وانظر لِمَ لم يذكر تعارض آيتين؟ ولعله لا يقول بتعارضهما لأنهما قطعيتان، ولكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية، وللحديثين المتواترين حكم الآيتين، وقد أطلق في الحديثين، وقد عرفت أن الكلام في التعارض صورة فقط لا في التعارض الحقيقي؛ لأنه لا يقع في الشريعة مطلقاً؛ فلا فرق بين القطعي وغيره.

(٤) أي: كما صنع هو في تعارض العلامتين، وقد توسع هنا في العلامة؛ فجعلها شاملة للسببين والشبهين، إلى غير ذلك مما يكون فيه تحقيق المناط.

(٥) ★ في الأصل: وكثير مما.

(٦) أي: مع أن هذه الصورة قد تكون مما يمكن فيه ذلك؛ كما يذكره في الأمر الثاني.

إما الحكم على أحد الدَّليلين بالإهمال؛ فيبقى الآخر هو المعمل لا غير، وذلك لا يصحُّ إلَّا مع فرض[١] إبطاله بكونه منسوخاً، أو تطريق غلط أو وهم في السند أو في المتن إن كان خبر آحاد، أو كونه مظنوناً يعارض مقطوعاً به[٢]، إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل، وإذا فرض أحد هذه الأشياء لم يمكن فرض اجتماع الدليلين فيتعارضا، وقد سلّموا أن أحدهما إذا كان منسوخاً لا يعدُّ معارضاً؛ فكذلك ما في معناه[٣]، فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض من أصل.

والأمر الثاني: الحكم عليهما معاً بالإعمال[٤]، ويلزم من هذا ألَّا يتوارد الدليلان على محلِّ التعارض من وجه واحد؛ لأنه محال مع فرض إعمالهما فيه، فإنما يتواردان من وجهين، وإذ ذاك يرتفع التعارض ألبتة؛ إلا أن هذا الإعمال تارة يرِد على محلِّ التعارض، كما في مسألة العبد في رأي مالك؛ فإنه أعمل حكم الملك له من وجه، وأهمل ذلك من وجه.

وتارة يخص[٥] أحد الدليلين؛ فلا يتواردان على محلِّ التعارض معاً، بل يعمل في غيره ويهمل بالنسبة إليه لمعنى اقتضى ذلك. ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص المذكور في أول كتاب الاجتهاد، وكذلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الأحكام[٦].

---

(١) كلامه ـ كما عرفت ـ قاصر على ما يتأتى فيه القدح في اعتبار الدليل، ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدليلين المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقاء الاعتراف بصحة الدليل المهمل، مع أن هذا النوع هو الذي عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم.

(٢) هذا على رأي، والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة؛ لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيقي، بل التعارض في الشرعيات صوري فقط، وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصصته... إلخ، ولا يعد كون السنة مظنونة المتن قدحاً فيها في مقابلة قطعي الكتاب الظني الدلالة، إلا أن يكون مراده به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظني.

(٣) أي: من تطريق الغلط والوهم... إلخ ما أشار إليه.

(٤) راجع كتب الأصول؛ ففيها من هذا النوع كثير من الأمثلة.

(٥) أي: فيعمل الدليلين، لكن يخص كل واحد منهما ببعض الجزئيات، بضم قيود أو رفع بعضها؛ كما تقدم في تحقيق المناط الخاص، وكما تقدم لنا في حديث: «خير الشهود»، حيث حمل كل على محل خاص به من حق الله وحق الآدمي، وسيأتي له تمثيله بالميل في التيمم.

(٦) قال هناك: إن فرض الجهاد كفاية يجب أن يخص بمن فيه غناء ونجدة؛ فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم تقم به الأمة، وكذا مثل الولاية العامة... إلخ ما قال؛ فهذا فيه تخصيص لأحد الدليلين بقيد يراعى فيه، حتى لا =

والصورة الثالثة: **أن يقعَ التعارضُ في جهتين جزئيتين لا تدخل[(١)] إحداهما تحت الأخرى، ولا ترجعان إلى كُلِّية واحدة**، كالمكلَّف لا يجد ماء ولا متيمَّماً؛ فهو بين أن يترك مقتضى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] لمقتضى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦] إلى آخرها، أو يعكس؛ فإن الصَّلاة راجعة إلى كلِّية من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كُلِّية من التحسينيات على قول[(٢)] من قال بذلك، أو معارضة ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ لقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤، ١٥٠] بالنسبة إلى من التبَسَت عليه القِبلة؛ فالأصل أنَّ الجزئي راجع في الترجيح إلى أصله الكلِّي، فإن رجح الكلِّي؛ فكذلك[(٣)] جزئيه، أو لم يرجح فجزئيه مثله؛ لأن الجزئي معتبَر بكلِّيه، وقد ثبت ترجيحه؛ فكذلك يترجَّح جزئيه.

وأيضاً؛ فقد تقدَّم أنَّ الجزئي خادم لكُلِّيه، وليس الكلِّيُّ بموجود في الخارج إلَّا في الجزئي؛ فهو الحامل[(٤)] له، حتى إذا انخرَمَ فقد ينخرمُ الكلِّيُّ؛ فهذا إذاً متضمِّن له؛ فلو رجَّح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كلِّيه؛ لزم ترجيح ذلك الغير على الكلِّي، وقد فرضنا أنَّ الكلِّي المفروض هو المقدَّم على الآخر؛ فلا بدَّ من تقديم جزئيه كذلك، وقد انجرَّ في هذه الصورة حكم الكلِّيات[(٥)] الشاملة لهذه الجزئيات؛ فلا حاجة إلى الكلام فيها، مع أنَّ أحكامها مقتبسةٌ من كتاب المقاصد من هذا الكتاب، والحمد لله.

= يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] إذا تسلط الدليلان على محل واحد.

(١) احتاج له؛ لأن المراد بالجزئي الجزئي النوعي، وقد حقق بهذا القيد مخالفة هذه الصورة للصورة الأولى، وحقق بقوله: «ولا ترجعان» مخالفتها للصورة الثانية.

(٢) أما إذا قلنا: إنها من المكملات لنفس الصلاة؛ فيقال فيها ما سيقال في القبلة، والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة؛ فكل شرط سابق على الدخول في الصلاة ومستصحب فيها.

(٣) أي: فيُصَلِّي بلا وضوء ولا تيمم، كما هو بعض الأقوال في مذهب مالك، وقد يقال: كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلاة مع أنه شرط؟ إلا أن يقال: إنه شرط خارج عنها؛ فهو مكمل، والمكمل إذا عاد بسببه إهمال المكمل ألغي. قلت: في الأصل، فذلك.

(٤) أي: الذي يتحقق فيه كالعرض مع المعروض.

(٥) أي: إنه وإن كان التعارض المفروض بين جزيئتين؛ إلا أنه انجر معه الكلام في تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد، وحكمه قد علم من بيان حكم الجزئيين الداخلين في هذين الكليين؛ فيرجح كلي الضروريات على كلي الحاجيات مثلاً، وهكذا.

والصورة الرابعة[1]: أن يقع التعارض في كلِّيين من نوع واحد، وهذا في ظاهره شنيع، ولكنه في التحصيل صحيح، ووجه شناعته أنَّ الكلِّيات الشرعية قد مرَّ أنها قطعية لا مدخَلَ فيها للظن، وتعارض القطعيات محال.

وأما وجه الصحَّة؛ فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له اعتباران؛ فلا يكون متعارضاً في الحقيقة، وكذلك الجزئيان[2] إذا دخلا تحت كلِّيٍّ واحد وكان موضوعهما واحداً؛ إلا أن له اعتبارين[3].

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة، وقد مرَّ منها[4] ومن الأمثلةِ الميلُ ونحوه في تحديد طلب الماء للطهور؛ فقد يكون فيه مشقة بالنسبة إلى شخص فيباح له التيمُّم، ولا يشق بالنسبة إلى آخر فيمنع من التيمُّم؛ فقد تعارض على الميل دليلان؛ لكن بالنسبة إلى شخصين، وهكذا ركوب البحر يُمنع منه بعض ويُباح لبعض، والزمان واحد، لكن بالنسبة إلى ظن السَّلامة والغرق، وأشباه ذلك.

وأما التعارض في الكلِّيين على ذلك الاعتبار؛ فلنذكر له مثالاً عامّاً يقاس عليه ما سواه إن شاء الله.

وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادَّين[5]: وصف يقتضي ذمّها وعدم

---

(١) بقي أنهم ذكروا من صور التعارض ما كان بين الدليلين عموم وخصوص وجهي، كما في حديث: «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**» [البخاري: ٧٥٦، ومسلم: ٨٧٤] مع حديث: «**قراءة الإمام قراءة المأموم**»؛ فالأول يقتضي أن الفاتحة واجبة على المأموم، والثاني يقتضي أن المأموم يكفيه عنها قراءة إمامه لها؛ فعموم كلٍّ منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه، وكذا ما بين حديث: «**من نام عن صلاة أو نسيها؛ فليصلها إذا ذكرها**» [البخاري: ٥٩٧، ومسلم: ١٥٦٦]، وحديث النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها، ولا يخفى أنهما جزئيتان كلتاهما داخلة تحت كلية الصلاة، وقد أعملوا كلًّا من الدليلين على خلاف في طريق الإعمال، ويمكن إدخال ذلك في الصورة الثانية في الأمر الثاني، أما مالك؛ فقد التمس إزالة المعارضة في مسألة الفاتحة من خارجٍ عنهما، وهو حديث جابر: قال ﷺ: «**من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن؛ فلم يصل إلا أن يكون وراء الإمام**» [البيهقي: (٢/ ١٦٠)]، وعلى كل حال؛ فقد أعملهما معاً.

(٢) أعاده ومثَّل له مع دخوله في الأمر الثاني من الصورة الثانية ليرتب عليه بيان الكليين إذا تعارضا وكان لهما اعتباران؛ لأنهما مثلهما في ذلك كما قال: «وأما التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار... إلخ».

(٣)★ في الأصل: لأن له اعتباران.

(٤) أي: كما في المسائل التي أشار إليها فيما يستثنيه المجتهد في تحقيق المناط الخاص وما ذكر معه.

(٥) وإنما كان هذان الوصفان كليين؛ لأنهما في معنى «كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مذموم»، «وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا ممدوح ونافع»، وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضاً؛ فإن ما ذكر من الآيات والأحاديث ليس صريحاً في الوصفين المذكورين، ولكنه يفهم منه ذلك، ولذا قال: =

الالتفات إليها وترك اعتبارها، ووصف يقتضي مدحها والالتفات إليها، وأخذ ما فيها بِيَد القَبول؛ لأنه شيء عظيم مُهدى من مَلِك عظيم.

فالأول: له وجهان:

أحدهما: أنه لا جدوى لها ولا محصول عندها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ﴾ الآية [الحديد: ٢٠][١].

فأخبر أنها مثل اللَّعِب واللَّهو الذي لا يوجد في شيء ولا نفع فيه إلا مجرَّد الحركات والسَّكنات التي لا طائل تحتها ولا فائدة وراءها[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]؛ فحصر فائدتها في الغرور المذموم العاقبة، وقوله تعالى: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ﴾ [العنكبوت: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [آل عمران: ١٤]، وقال: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦] إلى غير ذلك من الآيات.

وكذلك الأحاديث في هذا المعنى، كقوله: «**لو كانت الدنيا تزنُ عند الله جناحَ بَعُوضة ما سَقَى كافراً منها شَربة ماء**»[٣] وهي كثيرة جدّاً، وعلى هذا المنوال نسجَ الزُّهَّاد ما نُقل عنهم[٤] من ذمِّ الدنيا وأنها لا شيء.

والثاني: أنها كالظل الزائل والحُلم المنقطع، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾ [يونس: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا مَتَٰعٌ﴾ [غافر: ٣٩]، وقوله: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى ٱلْبِلَٰدِ ﴿١٩٦﴾ مَتَٰعٌ قَلِيلٌ﴾ الآية [آل عمران: ١٩٦ ـ ١٩٧]، وقوله: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ﴾ [الكهف: ٤٥].

= «يقتضي»، ووسط الوجهين المذكورين في كلٍّ منهما كمقدمة ينتقل الذهن منها إلى وصف الذم، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين، وسيأتي له بعد تمام البيان أن يقول: «فالوصفان إذاً متضادان».

(١) أي: إلى قوله: «والأولاد»، وأما قوله: «كمثل غيث... إلخ»؛ فظاهر دخوله في الوجه الثاني.

(٢) ★ في الأصل: لا طائل وراءها، ولا فائدة تحتها.

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ٢٣٢٠، وابن ماجه: ٤١١٠، من حديث سهل بن سعد ﷺ، وهو صحيح كما في «السلسلة الصحيحة»: ٦٨٦.

(٤) جعل الغزالي شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام:

الأول: ما يصحبك منها إلى الآخرة وتبقى معك ثمرته بعد الموت، وهو العلم بالله والعمل، أي: العبادة الخالصة؛ فهذه هي الدنيا الممدوحة.

وغير ذلك من الآيات المفهمة معنى الانقطاع والزوال، وبذلك تصير كأن لم تكن، والأحاديث في هذا أيضاً كثيرة؛ كقوله عليه [الصلاة و] السلام: «ما لي وللدُّنيا؟! ما أنا في الدُّنيا إلا كراكبٍ استظلَّ تحتَ شجرةٍ ثم راحَ وتركها»[(1)] وهو حادي الزهّاد إلى الدار الباقية.

وأما الثاني: من الوصفين فله وجهان أيضاً:

أحدهما: ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى، وعلى الدار الآخرة؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا﴾ [ق: ٦ ـ ٧] إلى ﴿كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾ [ق: ١١]، وقوله: ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا﴾ الآيات [النمل: ٦١]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [الحج: ٥ ـ ٧]، وقوله: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٩١] إلى غير ذلك من الآيات التي هي دلائل على العقائد وبراهين على التوحيد.

والثاني: أنها مِنَنٌ ونعمٌ امتنَّ الله بها على عباده، وتعرَّف إليهم بها في أثناء ذلك، واعتبرها ودعا إليها بنصبها لهم[(2)] وبثّها فيهم؛ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٣٢] إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[(3)] [إبراهيم: ٣٤]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ الآية [البقرة: ٢٢]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ [النحل: ١٠] إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨]، وفيها: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا﴾ الآية [النحل: ٨١]، وفي أول السورة: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل: ٥]، ثم قال: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: ٦]، ثم قال: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨].

= والثاني: المقابل له على الطرف الأقصى، وهو كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له في الآخرة؛ كالتلذذ بالمعاصي، والتنعم بالمباحات الزائدة عن الحاجة؛ حتى يعد داخلاً في جملة الرفاهية والرعونات؛ كالتنعم بالقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة، والأنعام، والحرث، والخدم من الغلمان والجواري، والمواشي، والقصور، ورفيع الثياب، وما إلى ذلك؛ فحظ العبد من هذا كله من الدنيا المذمومة.

والقسم الثالث: متوسط بين الطرفين، وهو الحظ العاجل المعين على أعمال الآخرة؛ كقدر القوت من الطعام، وما يحتاج إليه من اللباس، وكل ما لا بد منه للإنسان في بقائه وصحته التي يتوصل بها إلى العلم والعمل.

(١) ★ أخرجه الترمذي: ٢٣٧٧، وابن ماجه: ٤١٠٩، وأحمد: ٣٧٠٩، من حديث ابن مسعود ﷺ، وهو صحيح.

(٢) أي: ويمثل قوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ﴾ [النحل: ١٤].

(٣) في سورة إبراهيم.

فامتنَّ تعالى هاهنا وعرَّف بنِعَم من جملتها الجمال والزينة، وهو الذي ذمَّ به الدنيا في قوله: ﴿أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ﴾ [الحديد: ٢٠].

إلى غير ذلك، بل حين عرَّف بنعيم الآخرة امتنَّ بأمثاله في الدنيا؛ كقوله: ﴿فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ﴾ [الواقعة: ٢٨ ـ ٣٠]، وهو قوله: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا﴾ [النحل: ٨١]، وقال: ﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥]، وقال: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [النحل: ٧٢].

وهو كثير، حتى إنه قال في الجنَّة: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ﴾ [محمد: ١٥] إلى آخر أنواع الأنهار الأربعة، وقال: ﴿وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ [النحل: ٦٥] إلى أن قال: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ [النحل: ٦٨] إلى قوله: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩] وهو كثير أيضاً.

وأيضاً؛ فأنزل الأحكام، وشرع الحلال والحرام، تخليصاً لهذه النِّعم التي خلقها لنا من شوائب الكدرات الدنيوية والأخروية[1].

وقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧] يعني: في الدنيا[2] ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم﴾ [النحل: ٩٧] يعني: في الآخرة.

وقال حين امتَّن بالنِّعم: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ﴿كُلُوا۟ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ: ١٥]، وقال في بعضها: ﴿وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النحل: ١٤] فعدَّ طلب الدنيا فضلاً، كما عدَّ حُبَّ الإيمان وبُغضَ الكفر فضلاً.

والدلائل أكثر من الاستقصاء؛ فاقتضى الوصف الأول المضادة للثاني.

فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هذا الوجه الأخير من الوصف الثاني، وهو ظاهر؛ لأن عدم اعتبارها، وأنها مجرَّد لعب لا محصول له مضادٌّ لكونها نعماً وفضلاً.

والوجه الثاني من الوصف الأول مضادٌّ للأول من الوصف الثاني؛ لأن كونها زائلة وظلاً يتقلَّص عمَّا قريب مضادٌّ لكونها براهين على وجود البارئ ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال، وعلى أنَّ الآخرة حقّ؛ فهي مرآة يرى فيها الحق في كلِّ ما هو حقّ.

---

(١) ★ في (د): الدنيويات والأخرويات.

(٢) هو رأي بعض المفسرين، وأولى ما قيل بناء على هذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة؛ لأنه لا يطيب عيش في الدنيا لغير القانع، وذلك مشاهد معروف، وقيل: حياة طيبة يعني في الجنة؛ لأنها حياة بلا موت، وغنى بلا فقر، وصحة بلا سقم، وملك بلا هلك، وسعادة بلا شقاوة.

وهذا لا تنفصل الدنيا فيه من الآخرة، بل هو في الدنيا لا يفنى؛ لأنها إذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذي تعطيه؛ فذلك الأمر موجود فيها تحقيقه، وهو لا يفنى، وإن فني منها ما يظهر للحسِّ، وذلك المعنى ينتقل إلى[1] الآخرة؛ فتكون هنالك نعيماً، فالحاصل: أن ما بُثَّ فيها من العلم الذي وضعت[2] عنواناً عليه ـ كجعل اللفظ دليلاً على المعنى ـ باقٍ وإن فني العنوان، وذلك ضدُّ كونها منقضية بإطلاق؛ فالوصفان إذاً متضادان، والشريعة منزَّهة عن التَّضاد، مبرأة عن الاختلاف؛ فيلزمُ[3] من ذلك أنَّ[4] توارد الوصفين على جهتين مختلفتين، أو حالتين متنافيتين، بيانه أن لها نظرين:

أحدهما: نظرٌ مجرَّدٌ من الحكمة التي وُضعت لها الدنيا من كونها متعرّفاً للحق، ومستحقّاً لشكر الواضع لها، بل إنما يُعتبر فيها كونها عيشاً ومقتنصاً للذّات، ومآلاً للشّهوات، انتظاماً في سلك البهائم؛ فظاهر أنها من هذه الجهة قشرٌ لا لُب، ولعبٌ بلا جِدّ، وباطلٌ بلا حقّ؛ لأن صاحب هذا النظر لم ينَلْ منها إلا مأكولاً ومشروباً، وملبوساً ومنكوحاً ومركوباً، من غير زائد، ثم يزول عن قريب؛ فلا يبقى منه شيء؛ فذلك كأضغاث الأحلام، فكلُّ ما وصفَته الشريعة فيها على هذا الوجه حقٌّ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروا منها إلا ما قال الله تعالى من أنها لعبٌ ولهو وزينة وغير ذلك مما وصفها به، ولذلك صارت أعمالهم ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾ [النور: ٣٩]، وفي الآية الأخرى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣].

والثاني: نظرٌ غير مجرَّد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا؛ فظاهر أنها ملأى من المعارف والحِكَم، مبثوثٌ فيها من كلِّ شيء خطير مما لا يقدر على تأدية شكر بعضه؛ فإذا نظر إليها العاقل وجد كلَّ شيءٍ فيها نعمةً يجب[5] شكرها، فانتدَبَ إلى ذلك حسب قدرته وتهيئته، وصار ذلك القشرُ محشوّاً لُبّاً، بل صار القشر نفسه لُبّاً؛ لأن الجميعَ نِعَمٌ طالبة للعبد أن ينالها فيشكر لله بها وعليها، والبرهانُ[6] مُشْتمِل على النتيجة بالقوة أو بالفعل؛ فلا دِقَّ ولا جِلَّ في هذه الوجوه

---

(١) كما سبق آنفاً في كلام الغزالي في القسم الأول.

(٢) في (د): من النعم التي وضعت، وقال دراز: أي: هذه النعم وضعت عنواناً على العلم الذي تعطيه، وهو العقائد المتعلقة بوحدانية الله وصفاته العلى وتمجيده وتقديسه.

(٣) ★ في (د): فلزم.

(٤) أي: فوجب بسبب هذا التعارض أن يحمل كل من الدليلين على حال واعتبار غير ما يحمل عليه الآخر.

(٥) ★ في (د): كل نعمة فيها يجب.

(٦) تشبيه للتقريب.

إلَّا والعقلُ عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه مِنَ الحِكَم والنِّعم، ومن هنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها جِدٌّ وأنها حقٌّ؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، [وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾] [ص: ٢٧]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨ ـ ٣٩]، ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ الآية [الروم: ٨] إلى غير ذلك.

ولأجل هذا صارت أعمالُ أهل هذا النَّظر معتبرةً مُثبتة[1]، حتى قيل: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[2] [التين: ٦]، ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧][3].

فالدنيا من جهة النظر الأول مذمومة، وليست بمذمومة من جهة النظر الثاني، بل هي محمودة؛ فذمُّها بإطلاق لا يستقيم، كما أن مدحَها بإطلاق لا يستقيم، والأخذ لها من الجهة الأولى مذموم، يسمَّى أخذه رغبة في الدنيا وحبّاً في العاجلة؛ وضدّه هو الزهد فيها، وهو تركها من تلك الجهة، ولا شك أنَّ تركَها من تلك الجهة مطلوب، والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم، ولا يسمَّى أخذه رغبة فيها، ولا الزهد فيها من هذه الجهة محمود، بل يسمَّى سفهاً وكسلاً وتبذيراً.

ومن هنا وجب الحَجْر على صاحب هذه الحالة[4] شرعاً، ولأجله كان الصحابة ﷺ طالبين لها، مشتغلين بها، عاملين فيها؛ لأنها من هذه الجهة عون على شكر الله عليها، وعلى اتخاذها مركباً للآخرة، وهم كانوا أزهد الناس فيها، وأورع الناس في كسبها، فربما سَمع أخبارَهم في طلبها مَن يتوهَّم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى، لجهله بهذا الاعتبار، وحاش لله من ذلك، بل إنما طلبوها من الجهة الثانية؛ فصار طلبُهم لها من جملة عباداتهم، كما أنهم تركوا طلبَها من الجهة الأولى؛ فكان ذلك أيضاً من جملة عباداتهم، رضي الله عنهم، وألحَقَنا بهم، وحشَرَنا معهم، ووفَّقنا لما وفَّقهم له بمنِّه وكرمه.

فتأمل هذا الفصل؛ فإنَّ فيه رفعَ شُبَه كثيرة ترِدُ على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها،

---

(١)★ في الأصل: منبنية.

(٢) أي: غير مقطوع، كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية، ويظهر أن غرضه أن أجرهم في الآخرة غير مقطوع عن عملهم في الدنيا، بل متصل به حتى يظهر ارتباط الكلام في سياق الاستدلال.

(٣) إذا اقتصر على ما ذكره في الآية، وكان المراد الحياة في الدنيا كما سبق له في معناه؛ فلا يظهر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرار الأعمال الصالحة واتصالها بالآخرة، وإن كان المراد الحياة في الآخرة كما هو رأي بعض المفسرين صح، وعلى الأول كان المناسب إثبات بقية الآية: ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ﴾ إلخ.

(٤) أي: حالة التبذير بوضعها في غير موضعها.

وفيه رفع مغالط تعترِض السالكين لطريق الآخرة؛ فيفهمون الزُّهد وتركَ الدنيا على غير وجهه؛ كما يفهمون طلبها على غير وجهه؛ فيمدحون ما لا يُمدح شرعاً، ويذمُّون ما لا يُذم شرعاً.

وفيه أيضاً من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق، ولا الغنى أفضل بإطلاق، بل الأمر في ذلك يتفصل؛ فإنَّ الغنى إذا أمال إلى إيثار العاجلة كان بالنسبة إلى صاحبه مذموماً، وكان الفقر أفضل منه، وإنْ أمال إلى إيثار الآجلة؛ بإنفاقه في وجهه، والاستعانة به على التزوُّد للمعاد، فهو أفضل من الفقر، والله الموفق بفضله.

فصل: (أحكام هذا الأصل كالضابط لفروع أخرى)

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء[1] الكتاب؛ فلذلك اختصر القول فيه.

وأيضاً؛ فإن ثَمَّ أحكاماً أُخر تتعلَّق به، قلَّما يذكرها الأصوليون، ولكنها بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب كالفروع، فلم نتعرَّض لها؛ لأنَّ المضطلعَ بها يدرك الحكمَ فيها بأيسر النظر، والله المستعان، وإنما ذُكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد، لمن تَشَوَّف إلى ضوابط التَّعارض والتَّرجيح.

النَّظَر الثاني:
في أحكام السؤال والجواب وهو علم الجَدَل

وقد صنَّف الناس فيه من متقدِّمٍ ومتأخرٍ، والذي يليقُ منه بغرض هذا الكتاب فرض مسائل:

المسألة الأولى: (أحكام السؤال والجواب)

إنَّ السُّؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم، وأعني بالعالم المجتهد، وغير العالم المقلِّد، وعلى كلا التقديرين؛ إما أن يكون المسؤول عالماً أو غير عالم؛ فهذه أربعة أقسام:

الأول: سؤال العالم للعالم؛ وذلك في المشروع[2] يقع على وجوه؛ كتحقيق ما حصَل، أو رفع

---

(١) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الإحالة على ما سبق خمس مرات، يعين في كل منها الموضوع المحال عليه، مما يؤخذ منه حكم المسألة التي هو بصدد بيانها.

(٢) أي: وأما غير المشروع؛ فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلاً مما يجب عليه أن يرجع فيه إلى اجتهاد نفسه، بحيث لا يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر، والوجوه الستة التي ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع.

إشكال عنَّ له، أو تذكّر ما خشي عليه النسيان، أو تنبيه المسؤول على خطأ يورده مورد الاستفادة، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلّمين، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم[١].

والثاني: سؤال المتعلّم لمثله، وذلك أيضاً يكون على وجوه؛ كمذاكرته له بما سمع، أو طلبه منه ما لم يسمع مما سمعه المسؤول، أو تمرُّنه معه في المسائل قبل لقاء العالم، أو التهدّي بعقله إلى فهم ما ألقاه العالم.

والثالث: سؤال العالم للمتعلّم، وهو على وجوه كذلك؛ كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه، أو اختبار عقله أين بلغ، أو الاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل، أو تنبيهه[٢] على ما علم ليستدلَّ به على ما لم يعلم.

والرابع: وهو الأصل الأول، سؤال المتعلّم للعالم، وهو يرجع إلى طلب علم[٣] ما لم يعلم.

فأما الأول والثاني والثالث؛ فالجواب عنه مستحق[٤] إن علم، ما لم يمنع من ذلك عارض[٥] معتبَر شرعاً، وإلّا فالاعتراف بالعجز.

وأما الرابع؛ فليس الجواب عنه بمستحق بإطلاق، بل فيه تفصيل؛ فيلزم الجواب إذا كان عالماً بما سئل عنه متعيّناً[٦] عليه في نازلة واقعة[٧] أو في أمر فيه نصٌّ[٨] شرعي بالنسبة إلى المتعلّم، لا مطلقاً، ويكون السائل ممن يحتمل عقله الجواب، ولا يؤدِّي السؤال إلى تعمُّق ولا تكلُّف، وهو ممَّا ينبني عليه عمل شرعي، وأشباه ذلك، وقد لا يلزم الجواب في مواضع، كما إذا

(١) أي: مما لم يكن عن اجتهاد، بل كتلقي حديث أو بحث في رواية وما أشبه ذلك.

(٢) وهذه الكلمة القصيرة تضمنت أهم أركان فن التربية العملية المسمى بالبيداجوجيا، وهو بناء المعلم تعليم تلميذه شيئاً جديداً على ما تعلمه قبل؛ فقد كان نتيجة لمقدمات، ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة، وهكذا.

(٣) ويشترك فيه بعض وجوه القسم الأول والثاني.

(٤) عبر بذلك دون مطلوب شرعاً؛ لأنه قد لا يكون كذلك؛ كما يعلم من مراجعة التفاصيل التي ذكرها لهذه الأقسام الثلاثة، أما قوله في الرابع: «فليس بمستحق»؛ فإنه أراد به لازماً شرعاً كما يقتضيه قوله: «فيلزم الجواب. . . إلخ».

(٥) أي: كما أشار إليه بعد قوله: «وقد لا يجوز»، وكما يأتي تفصيله في الفصل الآتي.

(٦) قالوا: إن للمفتي رد الفتوى إذا كان في البلد غيره أهلاً لها شرعاً، خلافاً للحليمي.

(٧) لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة، كذا قال البيهقي، ثم روى عن معاذ: «أيها الناس! لا تعجلوا بالبلاء قبل وقوعه».

(٨) أي: وإن لم يقع بالفعل.

لم يتعيَّن عليه، أو المسألة اجتهادية[١] لا نصَّ فيها للشارع، وقد لا يجوز، كما إذا لم يحتمل[٢] عقله الجواب، أو كان فيه تعمُّق، أو أكثَرَ من السؤالات التي هي من جنس الأغاليط، أو فيه نوع اعتراض، ولا بدَّ من ذِكر جملة يتبيَّن بها هذا المعنى بحول الله في أثناء المسائل الآتية:

المسألة الثانية: (الإكثار من الأسئلة مذموم)

الإكثار من الأسئلة مذموم، والدَّليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة، وكلام السَّلف الصالح، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ[٣] إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ﴾ الآية [المائدة: ١٠١].

وفي الحديث أنه عليه [الصلاة و] السلام قرأ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ الآية [آل عمران: ٩٧]، فقال رجل: يا رسول الله أكل عام؟ فأعرض، ثم قال: يا رسول الله أكل عام؟ (ثلاثاً)، وفي كلٍّ ذلك يعرض، وقال في الرابعة: «**والذي نَفْسِي بيدِه لو قُلْتُها لوَجَبَتْ، ولو وَجَبَتْ ما قُمتُم بها، ولو لم تَقُوموا بها لكفَرتُم، فذروني ما تَرَكتُكم**»[٤]، وفي مثل هذا[٥] نزلت: ﴿لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ﴾ الآية [المائدة: ١٠١].

---

(١) ينظر: هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة، وإن لم يصل كما كان مالك يفعل؟ وهو المنقول عن أبي الخطاب وابن عقيل وغيرهما؛ فيحمل عليه كلامه بأن الذي لا يلزمه إنما هو جواب المسألة؛ لأنه قد لا يصل إليه اجتهاده.

(٢) قال ابن عقيل: «في هذا تحريم الإجابة، ولعله المراد بقول ابن الجوزي: لا ينبغي» اهـ. «شرح التحرير»، وسيأتي أن بعض الأسئلة يشتد فيه النهي، وبعضها يخف، والإجابة بحسبه، كما يأتي أيضاً أن السؤال المتضمن للاعتراض ومعارضة الكتاب والسنة بالرأي مستقل بسببية النهي بقطع النظر عن كونه من الأغاليط، وعليه؛ فقوله: «وفيه نوع اعتراض» ليس قيداً لما قبله؛ فحقه «أو» كالسببين قبله.

(٣) والمراد بالأشياء ما لا خير فيه من التكاليف الشاقة عليهم، والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها، وكل يسوء، أما الثاني؛ فظاهر، وأما الأول؛ فلأن السؤال عما لم يكلفوا به ربما كان سبباً في التكليف عقوبة لخروجهم عن الأدب، وتركهم ما يليق بهم من التسليم لله من غير تعرض للكميات والكيفيات؛ كما يشير إليه حديث الحج، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة في هذه الشريعة السمحة، وإذا كان كذلك؛ ظهر أن الاستدلال بالآية فيه قصور عن المدعى؛ لأنه إنما يظهر ذلك في مدة الوحي، والمدعى أوسع من هذا.

(٤) أخرجه مسلم [٣٢٥٧، وأحمد: ١٠٦٠٧، من حديث أبي هريرة ﷺ]. والرجل هو الأقرع بن حابس كما صرح به أحمد والدارقطني في حديث صحيح.

(٥) قيل: نزلت لهذا السبب نفسه، وهو السؤال عن فرضية الحج في كل عام، وقالوا: إنه الأقرب، وقيل: نزلت =

وكره عليه [الصلاة و] السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال، وكان عليه [الصلاة و] السلام يكره السؤال فيما لم ينزل[١] فيه حكم، وقال: **«إنَّ الله فَرَضَ فرائضَ فلا تضيِّعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتَهِكُوها، وحَدَّ حُدُوداً فلا تَعتَدُوها، وعَفا عن أشياءَ رحمةً بكم لا عن نِسيانٍ فلا تَبحَثُوا عنها»**[٢].

وقال ابن عباس: «ما رأيتُ قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ، ما سألوه إلّا عن ثلاث عشرة[٣] مسألة حتى قُبض ﷺ، كلهنَّ في القرآن: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ [البقرة: ٢٢٠] ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ٢١٧] ما كانوا يسألون إلّا عمَّا ينفعهم»[٤]. يعني: أنَّ هذا كان الغالب[٥] عليهم.

وفي الحديث: **«إنَّ أعظمَ المُسلمين في المُسْلِمِينَ جُرْماً مَن سَألَ عن شَيْءٍ لم يُحَرَّم عليهم فحُرِّم عليهم مِن أجْلِ مَسْألَتِهِ»**[٦]، وقال: **«ذَرُوني ما تَرَكْتُكُمْ، فإنما هَلَكَ مَن قَبْلَكم بكثرةِ سُؤالِهم واختِلافِهم على أنبيائهم»**[٧].

وقام يوماً وهو يُعرف في وجهه الغضب؛ فذَكَر الساعة وذَكَر قبلَها أموراً عظاماً، ثم قال:

= حينما ألحفوا في السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر؛ حتى غضب، وقال: «من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل...» إلى آخر الحديث الآتي، ولذلك قال: «وفي مثله»، أي: وهو الإلحاف في السؤال، سواء أكان في خصوص مادة الحديث السابق أم في غيرها.

(١) هذا أيضاً مما يقتضي تقييد ذم كثرة السؤال، ومثله ما يأتي عن الربيع، وسيأتي قيد آخر في كلام ابن عمر، ولذلك عقد الفصل بعد، وبه تتبين القيود التي لزم أن تراعى في أصل المسألة.

(٢) ★ أخرجه الدارقطني في «السنن»: (٤/ ١٨٣)، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١٢)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٠١٢، من حديث أبي ثعلبة الخشني، وحسنه النووي في «الأربعين» له. وانظر «جامع العلوم والحكم» في شرح الحديث رقم: ٣٠.

(٣) ينظر في توجيه العدد مع أن المتتبع لأسئلتهم يجد ما فوق المئات، وتوجيهه بأن المراد أن ما ذكر في القرآن هذا العدد فقط، لا يفيد المؤلف في غرضه.

(٤) ★ أخرجه الدارمي: ١٢٥، والطبراني في «الكبير»: ١٢٢٨٨، وابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٥٣. قال في «مجمع الزوائد»: (١/ ٣٩٣): رواه الطبراني في «الكبير» وفيه عطاء بن السائب وهو ثقة، ولكنه اختلط وبقية رجاله ثقات.

(٥) فلا ينافي سؤال بعضهم: «ما بال الهلال... إلخ»، وسؤال حذافة: «من أبي؟».

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٨٩، ومسلم: ٦١١٦، وأحمد: ١٥٤٥، من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٨٨، ومسلم: ٦١١٥، وأحمد: ٧٥٠١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

«مَن أحبَّ أن يَسأل عن شيء فليَسألْ عنه؛ فوالله لا تَسألوني عن شيءٍ إلّا أخبَرتُكم به مادُمتُ في مَقَامي هذا». قال: فأكثر الناسُ من البكاء حين سمعوا ذلك، وأكثَرَ رسولُ الله ﷺ أن يقول: **«سَلُوني»** فقام عبدُ الله بنُ حُذافة السَّهمي فقال: مَن أبي؟ فقال: **«أبوك حُذَافة»** فلمّا أكثر أن يقول **«سَلُوني»** بَرَك عُمر بن الخطاب على ركبتيه فقال: يا رسول الله، رَضينا بالله رَبّاً وبالإسلام ديناً وبمحمد نبيّاً، قال: فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك، وقال أولاً: **«والذي نَفْسي بيدِه لقد عُرِضَتْ عليَّ الجنَّةُ والنارُ آنفاً في عُرض هذا الحائط وأنا أصلِّي فلم أرَ كاليوم في الخير والشَّر»**[١].

وظاهر هذا المساق يقتضي أنه إنما قال: «سَلُوني» في معرض الغضب، تنكيلاً بهم في السؤال حتى يروا عاقبة ذلك، ولأجل ذلك[٢] وردَ في الآية قوله: ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] ومثل ذلك قصة أصحاب البقرة؛ فقد روي عن ابن عباس أنه قال: «لو ذَبَحُوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولكن شدَّدوا فشدَّدَ الله عليهم حتى ذَبَحوها وما كادوا يفعلون»[٣].

وقال الربيع بن خُثيم: يا عبد الله! ما علّمك الله في كتابه من علم؛ فاحْمَدِ الله، وما استأثر عليك به من علم؛ فكِلْه إلى عالمه ولا تتكلَّف، فإنَّ الله يقول لنبيِّه عليه [الصلاة و] السلام: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦][٤] إلخ.

وعن ابن عمر قال: «لا تسألوا عمَّا لم يكن؛ فإني سمعتُ عمر يلعن من سأل عمَّا لم يكن»[٥].

وفي الحديث أنه عليه [الصلاة و] السلام: «نهى عن الأغلوطات»[٦]، فسَّره الأوزاعي فقال: «يعني: صعاب المسائل»[٧].

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٩١٤ ومسلم: ٦١٢٢، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٢) أي: بناءً على أن الآية نزلت في تلك القصة.

(٣) ★ أخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (١/ ٣٨٩)، وقال ابن كثير في «تفسيره»: (١/ ١٥٧): إسناده صحيح وقد رواه غير واحد عن ابن عباس، وكذا قال عبيدة والسدي ومجاهد وعكرمة.

(٤) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٠١١.

(٥) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٠٣٦.

(٦) ★ أخرجه أبو داود: ٣٦٥٦، وأحمد: ٢٣٦٨٨، وابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٣٧، من حديث معاوية ﷺ، وإسناده ضعيف.

(٧) ★ أخرجه أحمد: ٢٣٦٨٧، وابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٣٨، وإسناده ضعيف.

وذُكرت المسائل عند معاوية ﷺ فقال: «أما تعلمون أنَّ رسولَ الله ﷺ نهى عن عضل المسائل»(١).

وعن عبدة بن أبي لبابة قال: «وددتُ أن حظِّي من أهل هذا الزمان ألَّا أسألهم عن شيء، ولا يسألوني [عن شيء]، يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثر أهل الدراهم بالدراهم»(٢).

وورد في الحديث: «إياكم وكثرة السؤال»(٣).

وسئل مالك عن حديث «نهاكم عن قيل وقال، وكثرة السؤال»(٤)؛ قال: أما كثرة السؤال؛ فلا أدري أهو ما أنتم فيه مما أنهاكم عنه من كثرة المسائل، فقد كره رسول الله ﷺ المسائل وعابَها، وقال الله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]؛ فلا أدري أهو هذا أم السؤال في مسألة الناس في الاستعطاء(٥)؟

وعن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال على المنبر: «أحرِّجُ بالله على كلِّ امرئ سأل عن شيء لم يكن(٦)، فإن الله قد بيَّن ما هو كائن»(٧).

وقال ابن وهب: «قال لي مالك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل: يا عبد الله، ما علمتَه فقُلْ به ودُلَّ عليه، وما لم تعلم فاسكت عنه، وإياك أن تتقلَّد للناس قلادة سوء»(٨).

وقال الأوزاعي: «إذا أراد الله أن يَحرِم عبده بركة العلم، ألقى على لسانه الأغاليط»(٩).

وعن الحسن قال: «إنَّ شرار عباد الله الذين يجيئون بشرار المسائل يعنِّتون بها عباد الله»(١٠).
وقال الشعبي: «والله لقد بغَّض هؤلاء القوم إليَّ المسجد حتى لهو أبغض إليَّ من كناسة داري،

---

(١) ★ تقدم بمعناه في الحديث قبل السابق.

(٢) ★ أخرجه الدرامي: ٢٠٧، وابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٤٥. وما بين المعقوفتين منه.

(٣) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٤٦، من حديث الحجاج بن عامر الثمالي. وفي الأصل: وروي في الحديث.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ١٤٧٧، ومسلم: ٤٤٨٥، وأحمد: ١٨١٧٩، من حديث المغيرة بن شعبة ﷺ.

(٥) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٤٧.

(٦) يريد الافتراضات الصرفة، أما ما يقع في العادة؛ فإن الشريعة تكفلت به لا ينقصها منه شيء، وهذا معنى قوله: «فإن الله قد بين ما هو كائن».

(٧) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٨٤ معلقاً، ووصله ابن بطة في «الإبانة»: ٣٠٤، و٣٠٥.

(٨) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٨٠.

(٩) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٨٣.

(١٠) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٨٤.

قلت: مَن هم يا أبا عمرو؟ قال: الأرأيتيون»[1]. وقال: «ما كلمة أبغض إليَّ من: أرأيت!»[2]

وقال أيضاً لداود الأودي: «احفظ عني ثلاثاً لها شأن: إذا سئلتَ عن مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك[3] أرأيت، فإن الله قال في كتابه ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣] حتى فرغ من الآية، والثانية: إذا سُئلت عن مسألة فلا تقِسْ[4] شيئاً بشيء، فربما حرَّمت حلالاً أو حلَّلت حراماً، والثالثة: إذا سُئلتَ عمَّا لا تعلم فقل: لا أعلم، وأنا شريكك»[5].

وقال يحيى بن أيوب: «بلغني أن أهل العلم كانوا يقولون: إذا أراد الله ألَّا يُعلم عبده خيراً أشغله بالأغاليط»[6]. والآثار كثيرة.

والحاصل منها أنَّ كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم، وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ قد وعظوا في كثرة السؤال حتى امتنعوا منه، وكانوا يحبُّون أن يجيء الأعراب فيسألوه حتى يسمعوا كلامه ويحفظوا منه العلم، ألا ترى ما في «الصحيح» عن أنس قال: «نُهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء، فكان يُعجبنا أن يجيء الرَّجلُ من أهل البادية العاقل فيَسْأله ونحن نسمع»[7].

ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاء جبريل عليه السلام فجلس إلى النبي ﷺ، فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وأماراتها، ثم أخبرهم عليه [الصلاة و] السلام أنه جبريل وقال: «أراد أن تَعلَّموا إذ لم تَسألوا»[8].

---

(١) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٨٩.

(٢) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٩٥.

(٣) أي: فلا تعقب جوابك بتأييده ببحث عقلي وتأييد نظري؛ حتى لا تكون متبعاً للهوى، هذا ما يفيده الاستدلال بالآية ويشير إليه قوله بعد: «ومتابعة المسائل... إلخ»، وإن كان كلامه الآتي عامّاً في السائل والمجيب، ثم هل هذا يستقيم في أيامنا هذه، أم أن المصلحة تقتضي التأييد بالعقليات؟ وعلى كل حال يلزم تقييده بغير ما يفيد وجهة نظر الشرع في الحكم، ألا ترى أنه ﷺ كان يقولها في هذه المواطن؛ كقوله: «أرأيت لو كان على أبيك دين؟»، وسيأتي في الفصل بعده ما يؤيده، حيث قيد في النوع الخامس في الأسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بأن يكون في أمر تعبدي أو يكون السائل غير أهل لذلك.

(٤) إذا لم يكن الشعبي ممن يمنعون القياس يلزم حمل كلامه على غير إطلاقه.

(٥) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٩٦.

(٦) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠٩٩.

(٧) ★ أخرجه مسلم: ١٠٢، وأحمد: ١٢٤٥٧.

(٨) ★ أخرجه مسلم: ٩٩، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وهكذا كان مالك بن أنس لا يُقدم عليه في السؤال كثيراً، وكان أصحابه يهابون ذلك. قال أسد بن الفرات ـ وقد قدم على مالك ـ وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة، فإذا أجاب يقولون: قل له، فإن كان كذا، فأقول له، فضاق عليَّ فقال لي: «هذه سليسلة بنت سليسلة، وإن أردت هذا فعليك بالعراق»، وإنما كان مالكٌ يكره فقه العراقيين وأحوالهم لإيغالهم في المسائل وكثرة تفريعهم في الرأي.

وقد جاء عن عائشة رضي الله عنها أنَّ امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة؛ فقالت لها: «أحرورية أنت»[1]؟ إنكاراً عليها السؤال عن مثل هذا.

وقضى النبيُّ ﷺ في الجنين بغُرَّة؛ فقال الذي قضى عليه: كيف أغرم من لا شَرِبَ ولا أكل، ولا نطق ولا استهلَّ، ومثل ذلك يُطَلُّ؟ فقال عليه [الصلاة و] السلام: «**إنما هذا مِن أخوانِ الكُهَّان**»[2].

وقال[3] ربيعة لسعيد في مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدَّت مصيبتها: «انقص عقلها؟ فقال سعيد: أعراقيٌّ أنت؟ فقلت: بل عالم متثبِّت، أو جاهل متعلِّم، فقال: هي السنة يا ابن أخي»[4]. وهذا كافٍ في كراهية كثرة السؤال في الجملة.

فصل: (بيان بعض المواضع التي يُكره فيه السؤال)

ويتبيَّن من هذا أنَّ لكراهية السؤال مواضع، نذكُر منها عشرة مواضع:

أحدها: السؤال عمَّا لا ينفع في الدِّين؛ كسؤال عبد الله بن حُذافة: «مَن أبي؟»[5]، وروي في التفسير أنه عليه [الصلاة و] السلام سئل: ما بال الهلال يبدُو رقيقاً كالخيط، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدراً، ثم ينقص إلى أن يصير كما كان؟ فأنزل الله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ﴾ الآية إلى قوله: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩]؛ فإنما أجيب[6] بما فيه من منافع الدِّين.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٣٢١، ومسلم: ٧٦١، وأحمد: ٢٤٦٣٣، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٥٧٥٨، ومسلم: ٤٣٩١، وأحمد: ٧٧٠٣، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) من نوع أسئلة الاعتراض مع التنكيت في شدة المصيبة ونقصان العقل بالتورية، وسيشير إليه بعد.

(٤) ★ انظر: «معالم السنن» للخطابي: (٤/ ٢٨).

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٩١، ومسلم: ٦١٢٥، من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٦) راجع: «روح المعاني» تفسير الآية يتضح المقام.

والثاني: أن يسأل بعدما بلغ من العلم حاجته؛ كما سأل الرجل عن الحجِّ أكُلّ عام؟ مع أنَّ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] قاضٍ بظاهره أنه للأبد لإطلاقه، ومثله سؤال بني إسرائيل بعد قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧].

والثالث: السؤال من غير احتياج إليه في الوقت، وكأن هذا ـ والله أعلم ـ خاص[1] بما لم ينزل فيه حكم، وعليه يدلُّ قوله: «ذَرُوني ما تَركْتُكم»[2]، وقوله: «وسكتَ عن أشياءَ رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحَثُوا عنها»[3].

والرابع[4]: أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها، كما جاء في النهي عن الأغلوطات.

والخامس: أن يسأل عن علَّة الحُكم وهو من قَبيل التعبُّدات التي لا يُعقل لها معنى، أو السائل ممَّن لا يليقُ به ذلك السؤال، كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة[5].

والسادس: أن يبلغ السؤال إلى حدِّ التكلُّف والتعمُّق[6]، وعلى ذلك يدلُّ قوله تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦] ولما سأل الرَّجُل[7]: يا صاحب الحوض، هل تَردُ حوضَك السِّباعُ؟ قال عمر بن الخطاب: «يا صاحبَ الحوض، لا تخبرنا فإنَّا نرِدُ على السِّباع وترِدُ علينا». الحديث[8].

والسابع: أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأي، ولأجل ذلك قال سعيد: «أعراقيٌّ أنت[9]؟» وقيل لمالك بن أنس: الرَّجلُ يكون عالماً بالسنَّة أيجادلُ عنها؟ قال: «لا[10]،

---

(١) هذا متعين، وإلا لمنع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص في الوقت، ولا يقول بهذا أحد.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٨٨، ومسلم: ٦١١٥، وأحمد: ٧٥٠١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) ★ أخرجه الدارقطني في «السنن»: (٤/ ١٨٣)، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١٢)، وابن عبد البر في «الجامع»: ٢٠١٢ من حديث أبي ثعلبة الخشني، وحسنه النووي في «الأربعين»: ٢٧.

(٤) ينطبق عليه أيضاً الأول والثالث؛ فالأغلوطات لا تنفع في الدين، وأيضاً لا حاجة لها في العلم.

(٥) ★ تقدم تخريجه في الصفحة السابقة من حديث عائشة ﵂.

(٦) أي: التعمق في الدين، كما في السؤال عن ورود السباع الحوض، وكما سيأتي في الاعتراض على الظواهر بتحميلها ما يبعد عنها.

(٧) هو عمرو بن العاص، كان في ركب عمر.

(٨) ★ أخرجه مالك: (١/ ٢٣)، ومن طريقه البيهقي في «الكبرى»: (١/ ٢٥٠).

(٩) ★ ذكره بنحوه الخطابي في «معالم السنن»: (٤/ ٢٨).

(١٠) فيه النظر السابق، وهو أن هذا لا يصلح لزماننا الذي لا بد فيه من المجادلة لتأييد الحق، وإلا لم يسمع من كثير =

ولكن يخبر بالسنَّة، فإن قُبلت منه وإلّا سكت»[١].

والثامن: السؤال عن المتشابهات، وعلى ذلك يدلُّ قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ الآية [آل عمران: ٧].

وعن عمر بن عبد العزيز: «مَن جَعل دينه غرضاً للخصومات؛ أسرعَ التنقُّل»[٢]. ومن ذلك سؤال من سأل مالكاً عن الاستواء، فقال: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة»[٣].

والتاسع: السؤال عمَّا شَجَر بين السَّلف الصالح، وقد سئل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صِفِّين فقال: «تلك دماءٌ كفَّ الله عنها يديَّ، فلا أحبُّ أن يلطَّخ بها لساني»[٤].

والعاشر: سؤال التعنُّت[٥] والإفحام وطلب الغَلَبة في الخصام، وفي القرآن في ذمِّ نحو هذا: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ﴾ [البقرة: ٢٠٤]، وقال: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨]، وفي الحديث: «**أبغضُ الرِّجال إلى الله الألدُّ الخَصِم**»[٦].

هذه جملة من المواضع التي يُكره السؤال فيها، يُقاس عليها ما سواها، وليس النهي فيها واحداً، بل فيها ما تشتدُّ كراهيته، ومنها ما يخف، ومنها ما يحرم، ومنها ما يكون محلّ اجتهاد، وعلى جملة[٧] منها يقع النهي عن الجدال في الدين كما جاء: «**إنَّ المِرَاء في القرآن كُفرٌ**»[٨].

= من الناس، وفي «إعلام الموقعين»: «عاب بعض الناس ذكر الدليل في الفتوى، قال ابن تيمية: بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل».

(١) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٧٨٤.

(٢) ★ أخرجه الدارمي: ٣١٠، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٧٧٠. وفي الأصل و(د): عرضاً.

(٣) ★ أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة»: ٦٤٤، والبيهقي في «الأسماء والصفات»: ٨٦٦، وابن عبد البر في «التمهيد»: (٧/ ١٥١).

(٤) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٧٧٨.

(٥) أي: يسأل ليعنت المسؤول ويقهره، لا ليعلم، يعني: وإن لم تكن المسألة من الأغلوطات، وبذلك يغاير الرابع.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٤٥٢٣، ومسلم: ٦٧٨٠، وأحمد: ٢٤٢٧٧، من حديث عائشة ﵂.

(٧) يقع على خمسة منها.

(٨) ★ أخرجه أبو داود: ٤٦٠٣، والنسائي في «الكبرى»: ٨٠٩٣، وابن حبان: ٧٤، وأحمد: ٧٩٨٩، من حديث أبي هريرة ﵁، وإسناده صحيح.

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي ءَايَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ الآية [الأنعام: ٦٨]، وأشباه ذلك من الآي والأحاديث؛ فالسؤال في مثل ذلك منهيٌّ عنه، والجواب بحسبه.

المسألة الثالثة: (ذم الاعتراض على أهل العلم)

ترك الاعتراض على الكُبَراء محمود، كان المعترَض فيه ممَّا يفهم أو لا يفهم، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما جاء في القرآن الكريم؛ كقصة موسى عليه السلام مع الخضر، واشتراطه عليه ألَّا يسأله عن شيء حتى يحدِثَ له منه ذِكراً، فكان ما قصَّه الله تعالى من قوله: ﴿هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [الكهف: ٧٨] وقول[١] محمد عليه [الصلاة و] السلام: «**يَرحَم الله موسى، لو صَبَرَ حتى يُقَصَّ علينا من أخبارهما**»[٢]، وإن كان إنما تكلَّم بلسان العلم؛ فإنَّ الخروج عن الشرط يوجب[٣] الخروج عن المشروط.

وروي في الأخبار أنَّ الملائكة لما قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ الآية [البقرة: ٣٠]، فردَّ الله عليهم بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] أرسل الله تعالى عليهم ناراً فأحرقتهم.

وجاء في أشدّ مِن هذا اعتراض إبليس بقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]؛ فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدِّين؛ لاعتراضه على الحكيم الخبير، وهو دليل في مسألتنا، وقصة[٤] أصحاب البقرة مِن هذا القَبيل أيضاً حين تعنَّتوا في السؤال فشدَّد الله عليهم.

والثاني: ما جاء في الأخبار، كحديث: «**تَعالوا أكتُبْ لكم كتاباً لن تَضلُّوا بعدَه**»[٥]؛ فاعترض في ذلك بعض[٦] الصحابة حتى أمرهم عليه [الصلاة و] السلام بالخروج ولم يكتب[٧] لهم شيئاً.

---

(١) أي: فالاعتراض كان سبباً للحرمان من التوسع في العلم الخاص.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١٢٢، ومسلم: ٦١٦٣، وأحمد: ٢١١٠٩، من حديث أبي بن كعب ﷺ.

(٣) وقد يقال حينئذ: إن ذلك بسبب الخروج عن الشرط لا بسبب أصل الاعتراض.

(٤) أي: قولهم: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا﴾ [البقرة: ٦٧]؛ فإنه استبعاد لما قاله وإنكار، أي: أين ما سألنا عنه من بيان القائل من الأمر بذبح البقر؟ فهو اعتراض على الكبراء.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٤٤٣١، ومسلم: ٤٢٣٢، وأحمد: ١٩٣٥، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٦) هو عمر ﷺ، حيث قال: «إن رسول الله قد غلبه الوجع، وعندكم القرآن...» إلى آخر الحديث. [البخاري: ٥٦٦٩، ومسلم: ٤٢٣٤].

(٧) فحرموا بسبب ذلك من البيان الذي كان يفيدهم، لا سيما على القول بأنه كان في شأن الخلافة!!.

وقصَّة أمِّ إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فحوَّضَتْه، ومنعت الماء من السَّيلان؛ فقال عليه [الصلاة و] السلام: «لو تَركَتْه لكانت زَمزمُ عيناً مَعيناً»[1].

وفي الحديث أنه طُبخ لرسول الله ﷺ قِدر فيها لحم؛ فقال: «ناولني ذراعاً»، قال الراوي: فناولته ذراعاً، فقال: «ناولني ذراعاً»، فقلت: يا رسول الله كم للشاة من ذراع؟ فقال: «والذي نَفْسي بيده لو سَكتَّ لأعْطِيتَ [أذْرُعاً] ما دَعَوْتُ»[2].

وحديث علي قال: «دخل عليَّ رسول الله ﷺ وعلى فاطمة من الليل فأيقَظَنا للصلاة، قال: فجلست وأنا أعرك عيني وأقول: إنَّا والله ما نصلِّي إلا ما كتب لنا، إنما أنفسنا بيد الله، فإذا شاء أن يبعثها بعثها، فولَّى رسولُ الله ﷺ وهو يقول: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾[3] [الكهف: ٥٤]».

وحديث: «يا أيها الناس اتهموا[4] الرأي، فإنَّا كنَّا يوم أبي جندل ولو نستطيع[5] أن نرُدَّ أمرَ رسول الله ﷺ لرددناه»[6].

ولما وفَدَ على رسول الله ﷺ حزن جَدّ سعيد بن المسيب، فقال له: «ما اسمُك؟» قال: حَزْن، قال: «بل أنت سَهل». قال: لا أُغيِّر اسماً سمّاني به أبي، قال سعيد: «فما زالت الحُزونة فينا حتى اليوم»[7]. والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.

والثالث: ما عُهد بالتجربة من أنَّ الاعتراض على الكُبراء قاضٍ بامتناع الفائدة مُبعد[8] بين الشيخ والتلميذ، ولا سيَّما عند الصوفية؛ فإنه عندهم الداء الأكبر، حتى زعم القشيري[9] عنهم أنَّ التوبة منه لا تُقبل والزلَّة لا تُقال، ومن ذلك حكاية الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي؛ إذ كان صائماً؛ فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي: كُلْ معنا يا فتى؟ فقال: أنا صائم، فقال

---

(١) يظهر أن هذا حرص لا اعتراض، ولا يخفى شؤم الحرص في غير أمور الآخرة.
★ والحديث أخرجه البخاري: ٣٣٦٢، وأحمد: ٣٢٥٠، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) ★ أخرجه الترمذي في «الشمائل»: ١٧٠، والدارمي: ٤٤، والطبراني في «الكبير»: ٢٢/ (٨٤٢)، وأحمد: ١٥٩٦٧، من حديث أبي عبيد مولى رسول الله ﷺ، وهو حسن. وفي الأصل و(د): ذراعاً، والتصويب من مصادر التخريج.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١١٢٧، ومسلم: ١٨١٨، وأحمد: ٩٠٠.

(٤) أي: فلا تجعلوه في مقابلة الشريعة فتعترضوها به.

(٥) أي: وقد ظهر خطؤنا وتعين المصلحة فيما أنفذه رسول الله ﷺ في رده إلى الكفار تنفيذاً للشرط.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٣١٨١، ومسلم: ٤٦٣٤، وأحمد: ١٥٩٧٤، عن سهل بن حُنَيف رضي الله عنه.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٦١٩٠، وأحمد: ٢٣٦٧٣.

(٨) ★ في الأصل: متعبد.

(٩) ★ في «الرسالة» ص١٥٠.

أبو تراب: كُلْ ولك أجر شهر. [فأبى]، فقال شقيق: كل ولك أجر صوم سنة، فأبى، فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله؛ فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده[١].

وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله: «هذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هذا فعليك بالعراق»؛ فهدَّده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه[٢] في جوابه، ومثله أيضاً كثير لمن بحث عنه.

فالذي تلخّص من هذا أنَّ العالم المعلوم بالأمانة والصِّدق والجري على سنن أهل الفضل والدِّين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب، أو عُرضت له حالةٌ يبعدُ العهد بمثلها، أو لا تقعُ من فهم السامع موقعَها ألَّا يُواجَه بالاعتراض والنقد، فإن عرَضَ إشكالٌ؛ فالتوقف أوْلى بالنجاح، وأحرى بإدراك البغية إن شاء الله [تعالى].

المسألة الرابعة: (الاعتراض على ظواهر النصوص غير مسموع)

الاعتراض على الظواهر غير مسموع، والدليل عليه أنَّ لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع، ولسان العرب يعدم فيه النص[٣] أو يندر، إذ قد تقدَّم أنَّ النص إنما يكون نصّاً إذا سَلِم عن احتمالات عشرة[٤]، وهذا نادر أو معدوم، فإذا ورد دليلٌ منصوصٌ وهو بلسان العرب؛ فالاحتمالات دائرة به، وما فيه احتمالاتٌ لا يكون نصّاً على اصطلاح المتأخرين؛ فلم يبقَ إلَّا

---

(١) ★ هذه القصة منكرة جدّاً، فإن شقيقاً البلخي توفي سنة (١٩٤هـ)، بينما كان أبو يزيد يوم مات شقيق له ست سنوات؛ لأنه ولد سنة (١٨٨ هـ).

وفيها من المنكرات أمور منها: أن الثواب والعقاب لا يكون إلا بتقدير من الكتاب والسنة، الثاني: أنه لا يعلم الغيب إلا الله، والثالث: التألي على الله في سقوط الغلام من عين الله، ثم المنع من الاعتراض الذي ذكره المصنف معارض بما فعله الصحابة رضوان الله عليهم، فهذا عمر بن الخطاب اعترض على أبي بكر في قتاله لمانعي الزكاة، واعترض أبو عبيدة على عمر لما أراد عدم الدخول إلى الشام لانتشار الطاعون فيها، واعترض علي وعمران على عثمان لنهيه عن متعة الحج، واعترض ابن مسعود وغيره على عثمان لما أتم الصلاة في منى، والآثار في ذلك كثيرة.

(٢) لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط؛ فيقول: «فإن كان كذا...» بإيعاز أصحاب مالك لِتَهَيُّبِهِم سؤاله بأنفسهم.

(٣) يطلق النص على الدليل السمعي مطلقاً، ومنه قوله هنا: «دليل منصوص»، ويطلق على ما لا يحتمل غير ما قصد به؛ فيكون قطعياً في دلالته على معناه، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة، وهو ما أجرى المؤلف أدلته في الكتاب على مقتضاه، ويطلق على ما دل باعتبار وضعه واعتبار سوقه أيضاً على المعنى، وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص.

(٤) تقدم في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد.

الظاهر والمجمَل، فالمجمَل الشأنُ فيه طلب المُبيِّن أو التوقُّف؛ فالظاهر هو المعتمد إذاً، فلا يصحُّ الاعتراض عليه؛ لأنه من التعمُّق والتكلُّف.

وأيضاً؛ فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبقَ للشريعة دليلٌ يُعتمد، لورود الاحتمالات وإن ضعُفت، والاعتراض المسموع مثله يُضعف الدليل؛ فيؤدِّي إلى القول بضعف جميع[1] أدلة الشرع أو أكثرها، وليس كذلك باتِّفاق.

ووجهٌ ثالث: لو اعتبر مجرَّد الاحتمال في القول لم يكن لإنزال الكتب ولا لإرسال النبيِّ عليه [الصلاة و] السلام بذلك فائدة؛ إذ يلزم ألَّا تقوم الحجَّة على الخَلْق بالأوامر والنواهي والإخبارات؛ إذ ليست في الأكثر نصوصاً لا تحتمل غير ما قصد بها؛ لأن ذلك باطل بالإجماع والمعقول، فما يلزم عنه كذلك.

ووجهٌ رابع[2]: وهو: أنَّ مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدَّى إلى انخرام العادات والثقة بها، وفتح باب السفسطةِ وجحدِ العلوم، ويبيِّن هذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزاليُّ عن نفسه في كتابه «المنقذ من الضلال» بل ما ذكره السوفسطائية في جَحدِ العلوم؛ فبه يتبيَّن لك أن منشأها تطريقُ الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية، فما ظنك[3] بالأمور الوضعية؟

ولأجل اعتبار الاحتمال المجرَّد شدّد على أصحاب البقرة؛ إذ تعمَّقوا في السؤال عمَّا لم يكن لهم إليه حاجة مع ظهور المعنى، وكذلك ما جاء في الحديث في قوله: أحجُّنا هذا لعامنا أو للأبد[4]، وأشباه ذلك، بل هو أصل في الميل عن الصراط المستقيم؛ ألا ترى أن المتَّبعين لما تشابَه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرَّد الاحتمال، فاعتبروه وقالوا فيه[5]، وقطعوا فيه على الغيب[6] بغير دليل؛ فذمّوا بذلك، وأمرَ النبيُّ عليه [الصلاة و] السلام بالحذر منهم.

---

(١) أي: حيث قلنا بعدم النص، ومعلوم أن الإجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التي هي من قسم الظاهر الذي بقي من الأقسام كما سبق له، وقوله: «أو أكثرها»؛ أي: حيث قلنا بوجود قليل من النصوص.

(٢) الأوجه الثلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الأدلة القولية بالاحتمالات، وهذا الوجه كالترقي عليها، وكأنه يقول: بل إذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة؛ بطلت العلوم الأخرى المرتبة على العادات، أي: الأسباب والمسببات العادية المبثوثة في الكون، فالتجريبات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات، فإذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية، أي: فقبول الاحتمالات مطلقاً يفسد سائر العلوم عقلية ونقلية؛ فهو باطل.

(٣) ★ في (د): فما بالك.

(٤) ★ أخرجه مسلم: ٢٩٥٠، وأحمد: ١٤٤٤٠، مطولاً من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٥) أي: بقوله في الحديث المشهور: «فأولئك الذين سمى الله؛ فاحذروهم». [البخاري: ٤٥٤٧، ومسلم: ٦٧٧٥].

(٦) ★ في الأصل: عن الغيب.

ووجهٌ خامس وهو: أنَّ القرآن قد احتجَّ على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات[١] المتفق عليها؛ كقوله تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ إلى أن قال: ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩] فاحتجَّ عليهم بإقرارهم بأنَّ ذلك لله على العموم، وجعلهم إذ أقرُّوا بالربوبية لله في الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاء.

وقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١] يعني: كيف يُصرفون عن الإقرار بأن الربَّ هو الله، بعدما أقرُّوا[٢]، فيدعون لله شريكاً، وقال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ﴾ [الزمر: ٥] إلى قوله: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر: ٦] وأشباه ذلك ممَّا ألزموا أنفسهم فيه الإقرار بعمومه، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول، ولو لم يكن عند العرب الظاهرُ حجَّةً غير معترض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجَّة عليهم، لكن الأمر على خلاف ذلك؛ فدلَّ على أنه ليس مما يعترض عليه.

وإلى هذا[٣]؛ فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعُّب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات؛ حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلاً يعتمد لا قرآنياً ولا سُنيّاً، بل انجرَّ هذا الأمر إلى المسائل الاعتقادية؛ فاطَّرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية، لبناء كثير منهم على أمور عادية، كقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ﴾ الآية [الروم: ٢٨]، وقوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف: ١٩٥] وأشباه ذلك.

---

(١) أي: فمع كونها عقلية وثابتة في الواقع بالعقل كما سيقول: «وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول» هي متفق عليها بين المتناظرين، وهذا الثاني هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر؛ لأن العموم المسلم بين الطرفين هو من باب الظَّاهر في هذه التراكيب.

(٢) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لكل شيء، المالك المتصرف في السماوات والأرض، ولكنهم مع هذا يؤلِّهون معه شيئاً من مخلوقاته؛ نجوماً، أو حجارةً، أو غيرها، يعبدونها؛ فكان الرد عليهم موجهاً إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف في الكون وحده، وأنهم يكونون مجانين إذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته، ولذا جعل ختام الآيات الذي هو كالنتيجة قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [المؤمنون: ١١٦]؛ فجعل المعنى بالحصر، ومحط الرد عليهم هو نفي الشريك في الألوهية والعبادة؛ فقوله: «فيدعون لله شريكاً»؛ أي: في استحقاق العبادة.

(٣) أي: ويضم إلى هذه الوجوه الخمسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الظاهر تلك المفاسد.

واعتمدوا على مقدِّمات عقلية غير بديهيّة ولا قريبة من البديهيّة، هرباً من احتمال يتطرَّق في العقل للأمور العادية؛ فدخلوا في أشد مما منه فرُّوا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها، وهم المخاطبون أولاً بالشريعة؛ فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدِّين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالاً، وأصل ذلك كلّه الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود.

وقد مرَّ فيما تقدم أنَّ مجاري العادات قطعية في الجملة، وإنْ طرّق العقل إليها احتمالاً؛ فكذلك العبارات؛ لأنها في الوضع(١) الخطابي تُماثلها أو تقاربها.

ومرَّ أيضاً بيان كيفية اقتناص القطع من الظنّيات، وهي خاصة(٢) هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله، فإذاً لا يصحُّ في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة؛ إلَّا أنْ يدلَّ دليلٌ على الخروج(٣) عنها، فيكون ذلك داخلاً في باب التعارض والترجيح، أو في باب البيان، والله المستعان.

المسألة الخامسة: (للناظر أن يسأل من يوافقه في الأصول لا من يخالفه)

الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر(٤) في قواعدها الأصلية، أو في جزئياتها الفرعية، وعلى كِلا الوجهين؛ فهو إما مجتهد أو مناظر، فأما المجتهد الناظر لنفسه؛ فما أدَّاه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقِّه، إلا أنَّ الأصول والقواعد إنما تثبت بالقطعيات(٥)، ضرورية كانت أو

---

(١) ★ في الأصل: الموضع.

(٢) تتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما، والوجوه العقلية كذلك، ويضم قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقري حتى يصل إلى ما يعدُّ قاطعاً في الموضوع ويصير كالتواتر المعنوي، ولا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفاً؛ لأنه لا يستند إلى دليل خاص؛ كما أن رواة التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محل الثِّقة، ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك؛ فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته، وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود، اللهم إلا في النادر، رحمه الله رحمة واسعة.

(٣) فتكون حينئذٍ هي المؤول بعينه.

(٤) ★ في الأصل: النظر . . . إما نظر.

(٥) ولا يقال: إذا كانت القواعد الأصولية التي تفرع عنها الجزئيات لا بد أن تكون قطعية؛ فكيف يتأتى الخلاف بين الأصوليين في تلك القواعد؛ لأن المراد أنها قطعية هذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها؟ وهذا لا ينافي أن غيره يقطع ويجزم بما يخالفها حسبما أدت إليه الأدلة التي ارتضاها، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرع عليها، إلا إذا جزم بخلاف الفروع؛ فإنها يكفي فيها الظن القوي بأن هذا هو حكم الله فيها. قلت: وفي (د): ثبتت بالقطعيات.

نظرية، عقلية أو سمعية، وأما الفروع؛ فيكفي فيها مجرَّد الظن على شرطه المعلوم في موضعه، فما أوصله إليه الدليل؛ فهو الحكم في حقِّه أيضاً، ولا يفتقر إلى مناظرة؛ لأن نظره في مطلبه إما نظر في جزئي، وهو ثانٍ عن نظره في الكُلِّي الذي ينبني عليه، وإما نظر في كُلِّي ابتداءً، والنظر في الكلِّيات ثانٍ عن الاستقراء، وهو محتاج إلى تأمُّل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك.

وهكذا إن كان عقلياً؛ ففرض المناظرة هنا لا يفيد؛ لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده؛ فلا يحتاج إلى غيره فيها، وبعد الوصول هو على بيِّنة من مطلبه في نفسه، فالمناظرة عليه بعد ذلك زيادة.

وأيضاً؛ فالمجتهد أمين على نفسه، فإذا كان مقبول القول قِبلَه المقلِّد، ووكله المجتهد الآخر إلى أمانته؛ إذ هو عنده مجتهد مقبول القول، فلا يفتقر إذا اتَّضح له مسلك المسألة إلى مناظرة.

وهنا أمثلة كثيرة؛ كمشاورة[1] رسول الله ﷺ السَّعْدَيْنِ[2] في مصالحة الأحزاب على نصف تمر المدينة، فلما تبيَّن له مِن أمرهما عزيمة المصابرة والقتال؛ لم يبغِ به بدلاً ولم يستشر غيرهما، وهكذا مشاورته[3] وعرضه الأمر في شأن عائشة رضي الله عنها، فلما أنزل الله الحكم؛ لم يُلق على أحد بعد وضوح القضية، ولما منعت العربُ الزكاةَ عزم أبو بكر رضي الله عنه على قتالهم، فكلَّمه[4] عمر رضي الله عنه في ذلك؛ فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال؛ إذ وجَدَ النص الشرعي

---

(١) وإن كانت الأمثلة ما عدا الثاني في مصلحة عامة المسلمين، وليست خاصة بالمجتهد في قتال الأحزاب، ولا بأبي بكر في مثاليه؛ إلا أن المجتهد في الموضوعين لما كان هو المسؤول عن الأمر وتنفيذه عد كأنه يجتهد لنفسه، وعليه؛ فلا تكون الأمثلة خارجة عن أصل فرضه.

(٢) سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة، وفي رواية لما سألوه أن يناصفهم تمر المدينة؛ قال: «حتى أستأمر السعود: هذين، وسعد بن الربيع، وسعد بن خيثمة، وسعد بن مسعود». فقالوا: لا والله ما أعطينا في أنفسنا الدنية في الجاهلية؛ فكيف وقد جاء الله بالإسلام وأعزنا بك، ما لهم عندنا إلا السيف.

(٣) فقد دعا علياً وأسامة بن زيد، فأما أسامة؛ فقال: «أهلك، ولا نعلم إلا خيراً»، وأما علي؛ فقال: «لم يضيق الله عليك، والنساء سواها كثير، وسل الجارية تصدقك، وسأل بريرة أيضاً»، أما كلمات سيدنا علي؛ فكانت مخبأة للإسلام بعد، فكان بسببها ما كان.

★ قلت: قول الشارح: «. . . فكانت مخبأة للإسلام بعد» فيه نظر، لأنه لا ارتباط بين مشورته رضي الله عنه، وما وقع بعد في حادثة الجمل وصفين.

(٤) حيث قال: كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله» الحديث؛ فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة؛ فإنَّ الزكاة حق المال».

فإن قلتَ: أفلا يعد ما وقع من عمر والصحابة في احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبي بكر؟ =

المقتضي لخلافه، وسألوه[1] في ردِّ أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الرِّدَّة فأبى، لصحة الدليل عنده بمنع رَدّ ما أنفذه رسولُ الله ﷺ.

وإذا تقرَّر وجود هذا في الشريعة وأهلها[2] لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة ولا إلى مراجعة؛ إلَّا من باب الاحتياط، وإذا فرض محتاطاً؛ فذلك إنما يقع إذا بقي[3] عليه بعض التردُّد فيما هو ناظر فيه، وعند ذلك يلزمه أحد الأمرين:

إما السكوت اقتصاراً على بحث نفسه إلى التبيُّن؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق.

وإما الاستعانة بمن يثق به، وهو المناظر المستعين؛ فلا يخلو أن يكون موافقاً له في الكُلِّيات التي يرجع إليها ما تناظرا[4] فيه أو لا.

فإن كان موافقاً له صحَّ إسناده[5] إليه واستعانته به؛ لأنه إنما يبقى له تحقيق[6] مناط المسألة المناظر فيها، والأمر سهل فيها؛ فإن اتفقا فحسنٌ، وإلَّا فلا حرج؛ لأن الأمر في ذلك راجع إلى أمر ظنِّي مجتَهَد فيه، ولا مفسدة في وقوع الخلاف هنا حسبما تبيَّن في موضعه.

وأمثلة هذا الأصل كثيرة، يدخل فيها أسئلة الصحابة ﷺ رسولَ الله ﷺ في المسائل المشكلة عليهم، كما في سؤالهم عند نزول قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[7] [الأنعام: ٨٢]، وعند نزول قوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾[8] الآية [البقرة: ٢٨٤]، وسؤال ابن أم مكتوم حين نزل: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَـٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية، حتى نزل: ﴿غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ﴾[9] [النساء: ٩٥].

= فالجواب: إن هذا داخل في مناظرة المستعين الآتية، وكلامنا الآن في المجتهد الذي وضحت له القضية؛ فلا يحتاج إلى المناظرة، وأبو بكر من هذا القبيل، وإن احتاج غيره إلى مناظرته.

(١) أي: بلسان عمر؛ فشدد النكير عليهم؛ كما في كتب السير، وفي «السيرة الحلبية» توسع وبسط في الموضوع.

(٢) أي: الصحابة العارفين بها والمجتهدين في أحكامها، وقوله: «لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة»؛ أي: في إثبات المسألة، أو معناه: لم يحتج في مثله، أي: في الجزئيات التي من قبيله إلى مناظرة، وربما ساعد هذا الفهم قوله: «ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط».

(٣) ★ في المطبوع: بنى.

(٤) ★ في الأصل: تناظر.

(٥) ★ في الأصل: استناده.

(٦) بل وتحقيق الأدلة الجزئية من كتاب وسنة أو قياس... إلخ.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٣٢، ومسلم: ٣٢٧، وأحمد: ٣٥٨٩، من حديث ابن مسعود ﷺ.

(٨) ★ أخرجه مسلم: ٣٣٠، وأحمد: ٢٠٧٠، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٩) ★ أخرجه البخاري: ٢٨٣١، ومسلم: ٤٩١١، وأحمد: ١٨٤٨٥، من حديث البراء بن عازب ﷺ.

وسؤال عائشة عند قوله عليه [الصلاة و] السلام: «مَن نُوقِشَ الحسابَ عُذِّب»[١] واستشكالها مع الحديث قول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ[٢] حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]، وأشباه ذلك.

وإنما قلنا: إن هذا الجنس من السؤالات داخل في قسم المناظر المستعين؛ لأنهم ﷺ إنما سألوا بعدما نظروا في الأدلة، فلما نظروا أشكل عليهم الأمر، بخلاف السائل عن الحكم ابتداءً؛ فإن هذا من قبيل المتعلِّمين؛ فلا يحتاج إلى غير تقرير الحكم، ولا عليك من إطلاق[٣] لفظ «المناظر»، فإنه مجرَّد اصطلاح لا ينبني عليه حكم، كما أنه يدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد؛ حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق[٤]، كما جاء في شأن محاجة إبراهيم عليه السلام [قومه] بالكوكب والقمر والشمس، فإنه فرضَ نفسه بحضرتهم مسترشداً، حتى يبيِّن لهم من نفسه البرهان أنها ليست بآلهة، وكذلك قوله في الآية الأخرى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ ۝ قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ﴾ [الشعراء: ٧٠ ـ ٧١]؛ فلما سأل عن المعبود سأل عن المعنى الخاص بالمعبود، بقوله: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ۝ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾ [الشعراء: ٧٢ ـ ٧٣]؛ فحادوا عن الجواب إلى الإقرار بمجرَّد الاتباع للآباء.

ومثله قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ الآية [الأنبياء: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ﴾ الآية [الروم: ٤٠]، وقوله: ﴿أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ﴾ الآية [يونس: ٣٥]، وقوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف: ١٩٥] إلى آخرها.

فهذه الآي وما أشبهها إشارات إلى التنزّل منزلة الاستفادة والاستعانة في النظر، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيت الخصم؛ إذ كان مجيئاً بالبرهان في معرض الاستشارة في صحته؛ فكان أبلغ[٥] في المقصود من المواجهة بالتبكيت، ولما اخترموا من التشريعات أموراً كثيرة

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤٩٣٩، ومسلم: ٧٢٢٦، وأحمد: ٢٤٢٠٠.

(٢) حتى قال لها: «ذلك العرض».

(٣) الذي قد تظهر منافاته لإدخال هذا الجنس في قسم المناظر المستعين؛ لأن الصحابة لا يعدون مناظرين للنبي ﷺ إذا روعي معنى المناظرة اصطلاحاً، يعني لأن هذا اصطلاح آخر.

(٤) لأنه يأخذ من مناظره الموافقة على مقدمات الدليل أولاً فأولاً؛ حتى لا يبقى إلا الاعتراف بالنتيجة.

(٥) لأن مواجهة الخصم بالتبكيت تنفره من استماع سائر الدليل، وتثير فيه حمية العناد، وقد استعمل القرآن الطريقين في مقامين.

أدهاها الشرك طولبوا[١] بالدليل؛ كقوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٢٤]، ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩]، ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ الآية [المؤمنون: ١١٧]، وهو من جملة المجادلة التي هي أحسن.

وإن كان المناظر مخالفاً له في الكلّيات التي ينبني عليها النظر في المسألة؛ فلا يستقيم له الاستعانة به، ولا ينتفع به في مناظرته؛ إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبني على كلّي، وإذا خالف في الكلّي ففي الجزئي المبني عليه أوْلى؛ فتقع مخالفته في الجزئي من جهتين، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق[٢] عليه؛ فالاستعانة مفقودة.

ومثاله في الفقهيات مسألة الرِّبا في غير المنصوص عليه؛ كالأرز والدُّخن والذرة والحلبة وأشباه ذلك؛ فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهريّ النافي للقياس؛ لأنه بانٍ على نفي القياس جملة، وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها مناظرة المستعين؛ إذ هو مخالف في الأصل الذي يرجعان إليه، وكذلك مسألة الحلبة والذرة أو غيرهما بالنسبة إلى المالكي، إذا استعان بالشافعي أو الحنفي وإن قالوا بصحَّة القياس؛ لبنائهما المسألة على خلاف[٣] ما يبني عليه المالكي، وهذا القسم شائع في سائر الأبواب؛ فإن المنكِر للإجماع لا يمكن الاستعانة به في مسألة تنبني على صحَّة الإجماع، والمنكر لإجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به في مسألة تنبني عليه من حيث هو مُنكِر، والقائل بأن صيغة الأمر للندب أو للإباحة أو بالوقف[٤] لا يمكن الاستعانة بهم لمن كان قائلاً بأنها للوجوب ألبتة.

---

(١) الفرق بين هذا النوع وما قبله في محاجة إبراهيم وما بعدها، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات للدَّليل الخاص الذي يقوم حجة على الخصم، أما هذه؛ فالسؤال فيها يطلب البرهان إجمالاً على دعواهم، يعني: وهم عاجزون عنه؛ فلم يبق إلا تسليمهم ببطلانها.

(٢) أي: فتضيع فائدة المناظرة التي يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق.

(٣) القياس يتوقف على العلة؛ فبعد الاتفاق عليها تمكن الاستعانة في مثل هذا الموضوع، أما إذا اختلف فيها كما هنا؛ فلا يتأتى الاتفاق في نتيجة القياس؛ فالمالكية يقولون: إن العلة في ربا النسيئة مجرد الطعم لا على وجه التداوي، فيدخل فيه الخضر والفواكه والبقول؛ فيمنع فيها النسيئة ولو متساوية، ومن ذلك الحلبة ولو جافة، وربا الفضل علته الاقتيات والادخار، أي: مجموع الأمرين؛ فالطعام الربوي ما يقتات ويدَّخر، فهذا يمنع فيه الفضل في الجنس الواحد، والنسيئة مطلقاً، ومنه الأرز والدخن والذرة، ويلحق به المصلح. والشافعية يقولون: كل مطعوم ولو خضراً أو دواء أو مصلحاً يدخله ربا الفضل وربا النسيئة. والحنفية يقولون: العلة الاتفاق في الجنس والتقدير بالكيل والوزن؛ كما ذكره في «البحر».

(٤) ★ في الأصل: بالوقوف.

فإن فرض المخالف مساعداً صحَّت الاستعانة، كما إذا كان مساعداً حقيقة، وهذا لا يخفى.

فصل: (مقدمة للمسألة السادسة)

وإذا فرض المناظر مستقلًّا بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقراً إليها، ولكنه طالب لردِّ الخصم إلى رأيه أو ما هو منزّل منزلته؛ فقد تكفَّل العلماء بهذه الوظيفة[١]، غير أنَّ فيها أصلاً يُرجع إليه، وقد مرَّ التنبيه عليه في أول كتاب الأدلة[٢]، وهنا تمامه بحول الله وهي:

المسألة السادسة: (لا بدَّ أن تكون إحدى مقدِّمتي المُناظر مسلَّمة عند خصمه)

فنقول: لما انبنى الدليل على مقدِّمتين: إحداهما تحقُّق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومرَّ أنَّ محلَّ النظر هو تحقيق[٣] المناط؛ ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة فلا بدَّ من فرضها مسلَّمة.

وربما وقع الشك في هذه الدعوى؛ فقد يقال: إنَّ النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذلك أنك إذا قلت: هذا مسكر، وكل مسكر خمر، أو: وكل مسكر حرام؛ فقد يوافق الخصم على أنَّ هذا مسكر، وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضاً، وإذا خالف فيها؛ فلا نكير[٤] على الجملة، لأنها محل الاختلاف، وقد يخالف في أنَّ كلَّ مسكر خمر؛ فإن الخمر إنما يُطلق على النيء من عصير العنب، فلا يكون[٥] هذا المشار إليه خمراً وإن أسكَر، وإذ ذاك لا يسلَّم أن كلَّ مسكر خمر، ويخالف أيضاً في أنَّ كلَّ مسكر حرام؛ فإن الكلِّية لهذه المقدمة لا تثبت؛ لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دلَّ عليه، وإذا لم تصح كلِّيتها؛ لم يكن فيها دليل، فإذاً قد صارت منازعاً فيها؛ فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدِّمتين دون الأخرى؟ بل كلُّ واحدةٍ منهما قابلة للنزاع، وهو خلاف ما تأصَّل.

والجواب: أن ما تقدَّم صحيح، وهذا الإشكال غير وارد، وبيانه أن الخصمين إما أن يتَّفقا

---

(١) وقد توسعوا في ذلك، وأطالوا في باب القياس الأصولي واعتراضاته، كما دوَّن أهل المنطق فنّاً خاصاً في طرق الاعتراض على الحدود والأقيسة.

(٢) في المسألة السادسة، وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا.

(٣) ★ في (د): تحقق.

(٤) أي: فلا بدع في ذلك، ولا ضرر في طريق المناظرة.

(٥) أي: فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نيء من عصير العنب.

على أصل يرجعان إليه أم لا، فإن لم يتَّفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال، وقد مرَّ هذا، وإذا كانت الدعوى لا بدَّ لها من دليل، وكان الدليل عند الخصم متنازعاً فيه؛ فليس عنده بدليل؛ فصار الإتيان به عبثاً لا يفيدُ فائدة ولا يحصّل [مقصوداً، و] مقصود المناظرة ردُّ الخصم إلى الصواب بطريقٍ يعرفه؛ لأن ردَّه بغير ما يعرفه من باب تكليف ما لا يُطاق؛ فلا بدَّ من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصمُ السائلُ معرفةَ الخصم المستدل.

وعلى ذلك دلَّ قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩]؛ لأن الكتاب والسنة لا خلاف فيهما عند أهل الإسلام، وهما الدليل والأصل المرجوع إليه في مسائل التنازع.

وبهذا المعنى وقع الاحتجاج على الكفار؛ فإنَّ الله تعالى قال: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤] إلى قوله: ﴿قُلۡ فَأَنَّىٰ تُسۡحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٩] فقرَّرهم بما به أقرُّوا، واحتجَّ عليهم بما عرفوا، حتى قيل لهم: ﴿فَأَنَّىٰ تُسۡحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٩] أي: فكيف تخدعون عن الحق بعدما أقررتم به، فادَّعيتم مع الله إلهاً غيره؟ وقال تعالى: ﴿إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٤٢].

وهذا من المعروف عندهم؛ إذ كانوا يَنحتون بأيديهم ما يعبدون، وفي موضع آخر: ﴿قَالَ أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥]، وقال تعالى: ﴿قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] قال له ذلك بعد ما ذكر له قوله: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]؛ فوجد الخصمُ مَدفعاً، فانتقل إلى ما لا يمكنه فيه المدفع لا بالمجاز ولا بالحقيقة، وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه، وقال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ﴾ الآية [آل عمران: ٥٩]؛ فأراهم البرهان بما لم يختلفوا فيه، وهو آدم، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ﴾ [آل عمران: ٦٥]، وهذا قاطع في دعواهم أن إبراهيم يهودي أو نصراني.

وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن؛ فلا يؤتى فيه إلَّا بدليل يقرُّ الخصم بصحته شاء أم أبى، وعلى هذا النحو جاء الردُّ على مَن قال: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ﴾ [الأنعام: ٩١]، قال الله تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورٗا وَهُدٗى لِّلنَّاسِۖ﴾ الآية [الأنعام: ٩١]، فحصل إفحامه بما هو به عالم.

وتأمَّل حديث صلح الحديبية؛ ففيه إشارة إلى هذا المعنى؛ فإنه لما أمر علياً ﷺ أن يكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم» قالوا: ما نعرف «بسم الله الرحمن الرحيم»، ولكن اكتب ما نعرف:

«باسمك اللهم»، فقال: اكتب: «من محمد رسول الله» قالوا: لو علمنا أنك رسول الله لاتبعناك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، فعذرهم رسول الله ﷺ، وإن كان قولهم ذلك[١] من حمية الجاهلية، وكتب على ما قالوا[٢]، ولم يحتشم من ذلك حين أظهروا له النَّصَفة من عدم العلم وأنهم إنما يعرفون كذا.

وإذا ثبت هذا؛ فالأصل المرجوع إليه هو الدليل الدال على صحَّة الدَّعوى، وهو ما تقرَّر في المقدمة الحاكمة؛ فيلزم[٣] أن تكون مُسَلَّمة عند الخصم من حيث جُعلت حاكمة في المسألة؛ لأنها إن لم تكن مُسَلَّمة لم يفد الإتيان بها.

وليس فائدة التحاكم إلى الدليل إلَّا قطع النزاع ورفع الشغب، وإذا كان كذلك؛ فقول القائل: «هذا مسكر، وكلُّ مسكر خمر»، إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية؛ صحَّ الاستدلال من حيث أتى بدليل مسَلَّم، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها ألبتة، بل تكون مقدمة تحقيق المناط في قياس آخر، وهي التي لا يقع النزاع إلا فيها، فيبين أن كلَّ مسكر خمر بدليل استقراء أو نصٍّ أو غيرهما، فإذا بيّن[٤] ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلاً إن كان مُسلَّماً أيضاً عند الخصم، كما جاء في النص «إن كلَّ خمر حرام»[٥]، وإنْ نازع في أنَّ كلَّ خمر حرام؛ صارت مقدمة تحقيق المناط، ولا بدَّ إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها، وفي كلِّ مرتبة من هذه المراتب لا بدَّ من مخالفة الدَّعوى للدَّعوى الأخرى التي في المرتبة الأخرى؛ فإن سؤال السائل: هل كلّ خمر حرام؟ مخالف لسؤاله إذا سأل: هل كلّ مسكر خمر؟

وهكذا سائر مراتب الكلام في هذا النَّمَط، فمن هنا لا ينبغي أن يؤتى بالدليل على حكم المناط منازعاً فيه ولا مظنة للنزاع فيه؛ إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة إلى أخرى؛ لأنا إن فعلنا ذلك لم تتخلَّص لنا مسألة، وبطلت فائدة المناظرة.

فصل: (لا يلزم أن تكون المقدمات على الوضع المنطقي)

واعلم أنَّ المراد بالمقدِّمتين هاهنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض، والعكس وغير ذلك، وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة؛ فلا

---

(١) ★ في (د): وإن كان هذا من حمية الجاهلية.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٤٢٥١، ومسلم: ٤٦٣١، وأحمد: ١٨٦٣٥، من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٣) ★ في (د): فلزم.

(٤) ★ في الأصل: تبين.

(٥) ★ أخرجه مسلم: ٥٢١٩، وأحمد: ٤٨٣٠، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

يستتبُّ جريانه على ذلك الاصطلاح؛ لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في الإنتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي؛ إلَّا أن المتحرّى فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها؛ إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب [على أقرب ما يكون]، ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مُبعِد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضَع إلَّا على شرط الأمِّيَّة، ومراعاةُ علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك، فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح.

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازري[١] في قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**كلُّ مُسكرٍ خَمر، وكلُّ خمرٍ حرَامٌ**»[٢]؛ قال: فنتيجة هاتين المقدمتين أنَّ كل مُسكر حرامٌ، قال: وقد أراد بعضُ الأصوليين[٣] أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق، فيقول: إنَّ أهلَ المنطق يقولون: لا يكون القياسُ ولا تصحُّ النَّتيجةُ إلى بمقدمتين؛ فقوله: «**كل مسكر خمر**» مقدمة لا تُنتج بانفرادها شيئاً.

وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي هاهنا[٤] وفي موضع أو موضعين في الشريعة؛ فإنه لا يستمرُّ في سائر أقيستها، ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيها هذا المسلك، ولا يُعرف من هذه الجهة، وذلك أنا لو علَّلنا مثلاً تحريمه عليه [الصلاة و] السلام التفاضلَ في البُرّ بأنه مطعوم كما قال الشافعي؛ لم نقدر أن نعرف هذه العلَّة إلا ببحث[٥] وتقسيم، فإذا عرفناها؛ فللشافعي أن يقول حينئذ: كلُّ سفرجلٍ مطعوم، وكلُّ مطعوم ربوي، فتكون النتيجة: السَّفرجل ربوي.

---

(١)★ في «المعلم»: (٣/ ٦٣).

(٢)★ تقدم تخريجه في الصفحة السابقة.

(٣)★ في (د): أهل الأصول.

(٤) أي: في نظم هذا الحديث الذي جاء على رسم المنطق مصادفةً.

(٥) أي: عن الصفات اللاحقة للبُرِّ، وتقسيم لها بين ما يصلح علة وأمارة شرعية على حرمة التفاضل وما لا يصلح، وهذا هو المعبر عنه بالسبر والتقسيم عندهم، وبعد معرفتها بهذا الطريق يستوي أن تجعلها حداً أوسط، ونصوغ الدليل على طريقة أهل المنطق، وألا نجعلها كذلك؛ فنعبر بأي عبارة، فنقول مثلاً: السفرجل ربوي لأنه من المطعومات، والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليين والمنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود، والرد المشار إليه ممكن كما بسطوه في شرح قول ابن الحاجب: «ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه، فمن ثم وجبت المقدمتان». فقالوا: إن هذا ظاهر على الاصطلاح المنطقي، أما على الأصولي الذي يقول: إن الدليل هو المفرد كالعالم مثلاً؛ فإنما تجبان فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل، ويكون معنى الاستلزام حينئذ المناسبة المصححة للانتقال.

قال: ولكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة؛ لأنه إنما عُرف هذا، وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أنْ يضع عبارة يعبّر بها عن مذهبه؛ فجاء بها على هذه الصيغة.

قال: ولو جاء بها على أيِّ صيغةٍ أراد مما يؤدِّي منه مراده؛ لم يكن لهذه الصيغة مَزيَّة عليها.

قال: وإنما نبَّهنا على ذلك لمَّا ألفَيْنا بعض المتأخرين صنَّف كتاباً أراد أن يردَّ فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق.

هذا ما قاله المازري[(١)]، وهو صحيح في الجملة، وفيه مِن[(٢)] التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشَّرعية، وفيه[(٣)] أيضاً إشارة إلا ما تقدم من أنَّ المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن متفقاً عليها مُسَلَّمة عند الخصم فلا يفيد وضعها دليلاً.

ولما كان قوله عليه [الصلاة و] السلام: «وكلُّ خَمرٍ حَرام»[(٤)] مُسَلَّماً لأنه نَصُّ النبي ﷺ؛ لم يعترض فيه المخالف، بل قابله بالتسليم، واعترَض القاعدة بعدم[(٥)] الاطّراد، وذلك مما يدلُّ على أنه من كلامه عليه [الصلاة و] السلام أمر اتفاقي؛ لا أنه قصد قصد المنطقيين.

وهكذا يقال في القياس الشرطي في نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]؛ لأن ﴿لَوْ﴾ لما سيقع[(٦)] لوقوع غيره؛ فلا استثناء لها[(٧)] في كلام العرب قصداً، وهو معنى تفسير سيبويه، ونظيرها[(٨)] «إنْ»؛ لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأول في التسبُّب، والاستثناءُ لا تعلُّق له بها في صريح كلام العرب؛ فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية.

---

(١) ★ في كتابه «المعلم بفوائد مسلم»: (٣/ ٦٤).

(٢) أي: حيث قال: «فالشافعي...».

(٣) أي: حيث قال: «ولكن هذا لا يفيد الشافعي شيئاً».

(٤) ★ مضى تخريجه قبل صفحتين.

(٥) أي: القائلة: لا تصح النتيجة... إلخ.

(٦) عبارة سيبويه: «لما كان سيقع لوقوع غيره».

(٧) أي: فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لنقيض التالي حتى يرفع المقدم، ولا لعين المقدم ليثبت التالي.

(٨) أما المناطقة؛ ففرقوا بينهما بأن استعمال «لو» لما يستثنى فيه نقيض التالي؛ لأنها وضعت لتعليق العدم بالعدم، واستعمال «إن» لما يستثنى فيه عين المقدم؛ لأنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود، والله أعلم.

وإلى هذا المعنى ـ والله أعلم ـ أشار الباجي في «إحكام الفصول»، حين ردَّ على الفلاسفة في زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدِّمتين، ورأى أنَّ المقدمة الواحدة قد تُنتج، وهو كلام مشكل الظاهر؛ إلَّا إذا طولع به هذا الموضع فربما استقام فيه هذا النظر(١).

وقد تمَّ ـ والحمدُ لله ـ الغرضُ المقصود، وحَصَل بفضل الله إنجازُ ذلك الموعود، على أنه قد بقيت أشياءُ لم يسعْ إيرادُها؛ إذ لم يسهل على كثير من السالكين مُرادها، وقلَّ على كثرة التعطُّشِ إليها وُرَّادُها، فخشيتُ ألَّا يَرِدُوا مَوارِدَها، وألَّا يَنظموا في سِلك التحقيق شوارِدَها، فثَنيتُ عن جِماح بيان العِنانَ، وأرحتُ مِن رسمِها القلمَ والبَنان، على أنَّ في أثناء الكتاب رُموزاً مُشيرة، وأشعةً توضح مِن شمسها المنيرة، فمن تَهدَّى إليها رجَا بحول الله الوصولَ، ومن لا؛ فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول؛ ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علمٌ يذهب به مذاهب السَّلف، ويَقِفُه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف.

فنسأل الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن يعيننا على القيام بحقِّه، وأن يعاملنا بفضله ورفقه، إنه على كلِّ شيء قدير، وبالإجابة جدير، والحمد لله وكفى، وسلامٌ على عباده الذين اصطفى(٢).

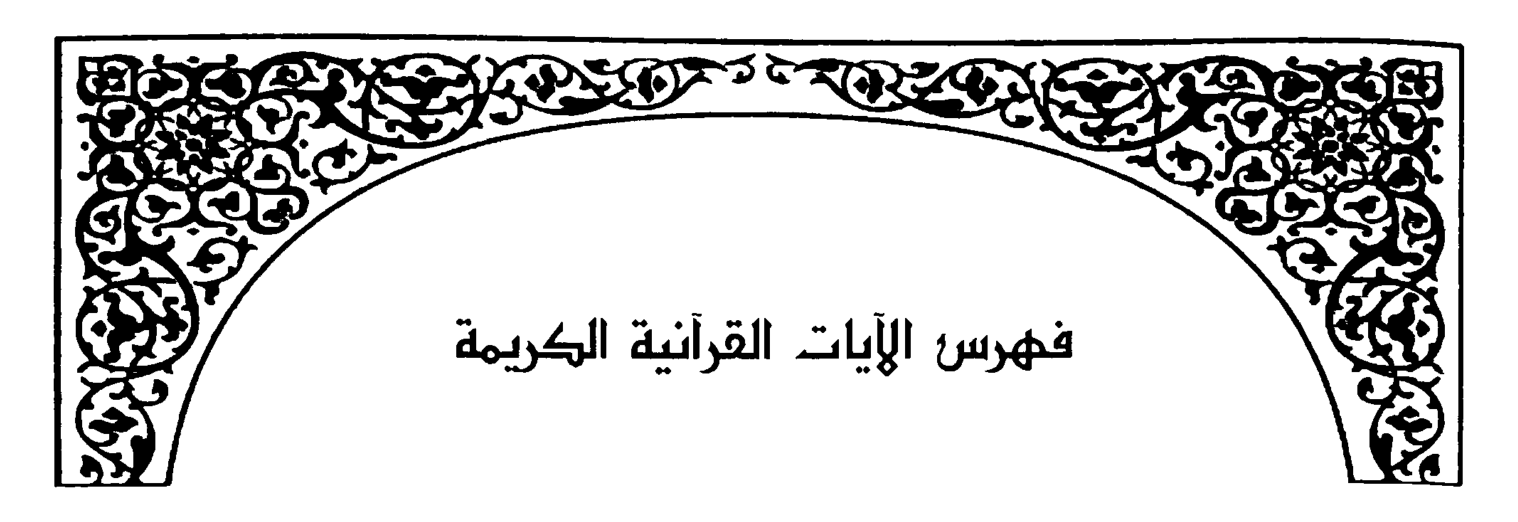
○ ○ ○

---

(١) ★ في (د): استقام في النظر.

(٢) ★ جاء في نهاية الأصل: «تمَّ كتاب «الموافقات» بحمد الله وحسن عونه، اللهم إني أسألك بحقِّ أسمائك كلها، ما علمت منها ومالم أعلم . . . أن تتوب عليَّ توبة صادقة، وأن تميتني على الإيمان والإسلام، وأن تشفيني من جميع الأمراض والأسقام، وألَّا تحرمني من زيارة قبر سيدنا ونبيِّنا ومولانا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام، آمين آمين آمين يا رب العالمين، وصلى الله على سيِّدنا محمد وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذرياته وسلِّم كثيراً كثيراً إلى يوم الدين.

وقال الشيخ دراز: والحمد لله الذي أنعم بالتوفيق لهذه الصبابة في خدمة أصول الدين، والصلاة والسلام على الرسول الأكرم وكافة الآل والصحابة وسائر التابعين، والتوجه إلى الله في القبول؛ فإنه غاية المأمول، ونهاية المسؤول. تم بتوفيقه تعالى الجزء الرابع والأخير من كتاب «الموافقات» نفع الله به المسلمين، وأثاب مؤلفه وشارحه وطابعه وناشره، وكل من أدى فيه خدمة للعلم والدين، وأعان على تيسيره للطالبين، آمين، والحمد لله رب العالمين.



فهرس الآيات القرآنية الكريمة

المائدة

الآية	رقمها	الجزء / الصفحة
﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾	٦	٣٣٥/١، ٤٣٢، ٥٣٩، ٥٤٥، ١٠٧/٢
﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ﴾	١٨	٣١٦/٢
﴿إِنِّىٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ﴾	٢٩	٦٢٢/١
﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾	٣٢	٢٠٥/١
﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾	٣٢	٢١٨/١
﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾	٣٢	٢١٨/١
﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾	٣٣	٤٤٣/٢
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾	٣٨	٣٦٩/٢
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَـٰرِعُونَ﴾	٤١	٢١٥/١
﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ﴾	٤١	٢٩٩/٢
﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ﴾	٤٣	٧٨/١، ١٠٢/٢
﴿بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ﴾	٤٤	٣٧٨/١
﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾	٤٤	٢٣٨/٢
﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ﴾	٤٥	١٠٣/٢، ٣٩١
﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾	٤٥	٥٢٤/٢
﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾	٤٨	١٠٣/٢
﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾	٤٩	٢٤٧/٢، ٤٩٥/٢
﴿فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ﴾	٥٢	٤١٨/١
﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾	٥٤	٤٢٥/١، ٥٤١
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾	٦٧	٣٦/٢
﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾	٦٧	٥٧٧/١
﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾	٧٥	٤١٦/١، ٣١٩/٢، ٣٤٩
﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ﴾	٨٣	٧٧/١، ٣٧٨/٢
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾	٨٧	٢٠٧/١، ٣١٦، ٥٩٧
﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ﴾	٨٩	١٣٥/٢
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾	٩٠	٢٩٤/٢
﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ﴾	٩٠	٣٩٣/١

الأعراف

يونس

الإسراء

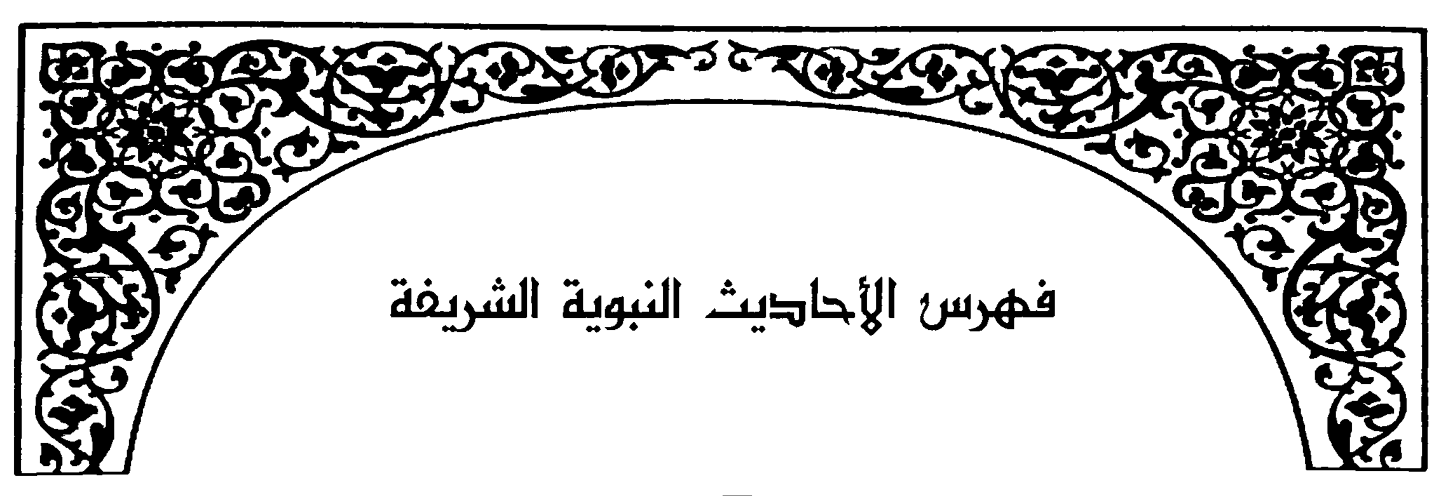
الكهف

محمد

الفتح

الحجرات

○ ○ ○



فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

حرف الألف

حرف الباء

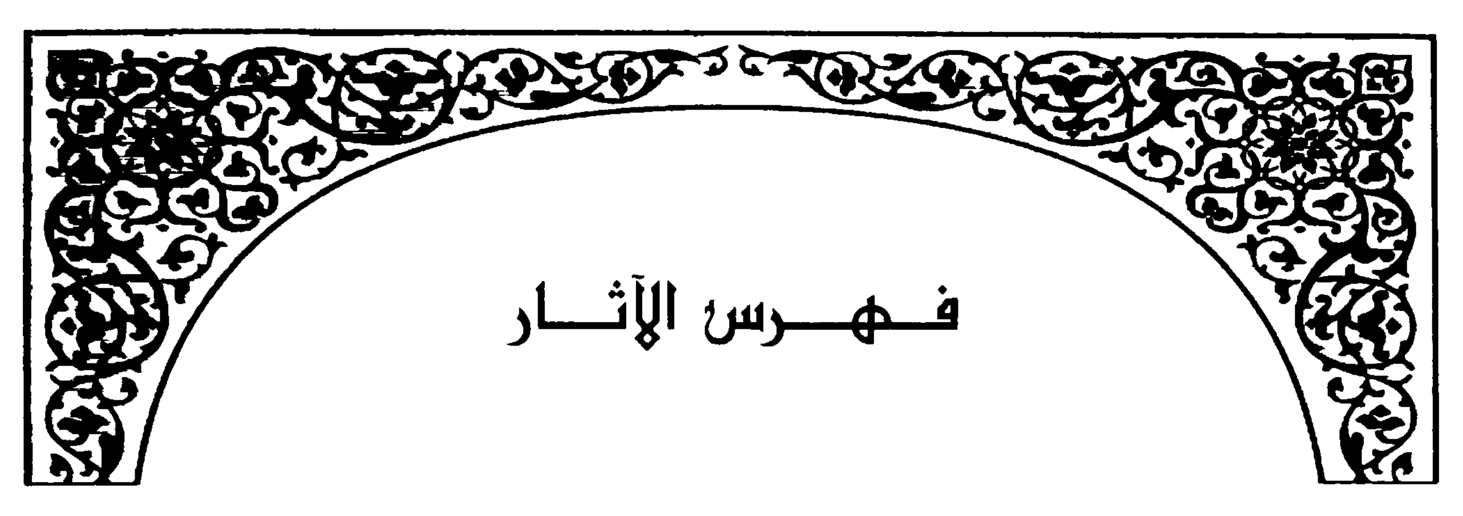
حرف القاف

حرف اللام

حرف الهاء

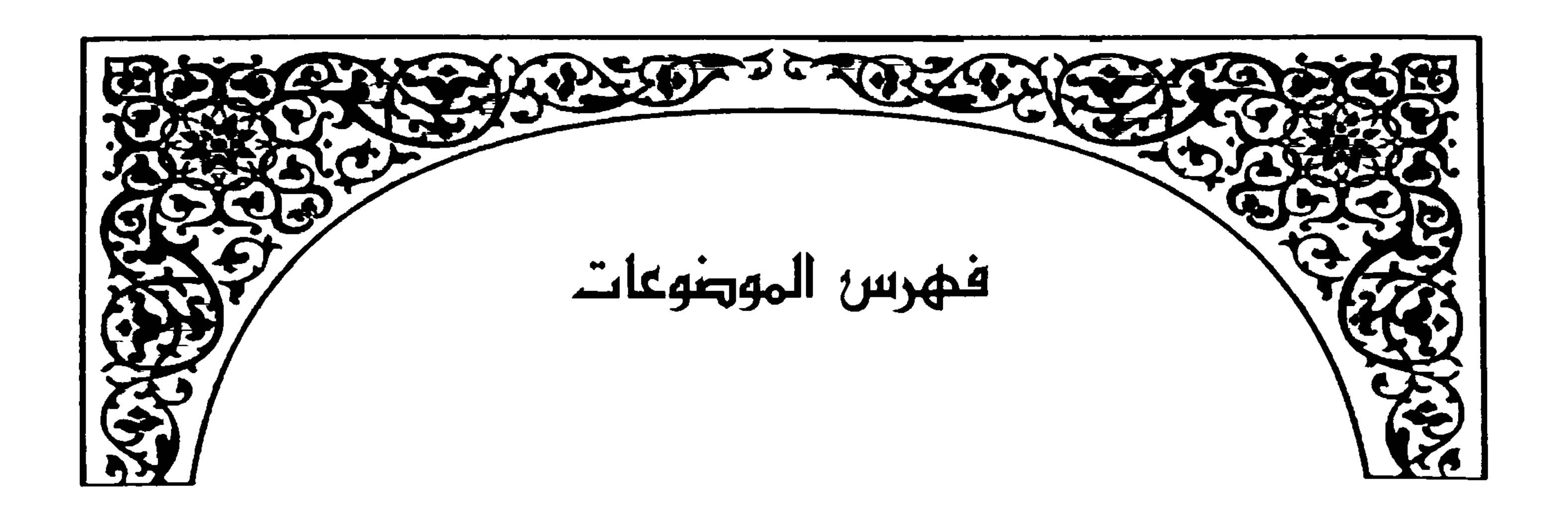
حرف لا

❍ ❍ ❍



فهرس الآثار

حرف الألف



فهرس الموضوعات

❍ ❍ ❍